





# ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

*ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ*

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 86
ΤΕΥΧΟΣ 799
ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ - ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 2003

# ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἢ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

***ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ***

———

***ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ***

Μ. Πρωτοπρεσβύτερος ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΒΑΚΑΡΟΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

***ΕΠΙΜΕΛΗΤΗΣ-ΣΥΝΤΑΚΤΗΣ***

ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

***ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ***

ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 15 εὐρώ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 20 εὐρώ


## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

σελ.




**ISSN 1011 - 3010**

*Ἐμμανουήλ Γ. Βαρβούνη*
*Ἐπικούρου Καθηγητοῦ Δημοκριτείου Πανεπιστημίου*

# *Καυσοκαλυβίτικα Σημειώματα*

Τά σημειώματα καί οἱ ἐνθυμήσεις χειρογράφων κωδίκων καί ἐντύπων βιβλίων μᾶς πληροφοροῦν συχνά γιά συμβάντα τά ὁποῖα δέν μαρτυροῦνται ἀπό ἄλλες πηγές, γιά γεγονότα πού ἐντυπωσίασαν τούς ἁπλούς καί καθημερινούς ἀνθρώπους προγενεστέρων ἐποχῶν[1]. Αὐτό κατ' ἐξοχήν ἰσχύει γιά τά σημειώματα περί σεισμῶν καί φυσικῶν καταστροφῶν, πού πάντοτε προξενοῦσαν τρόμο στίς ψυχές τῶν ἀνθρώπων, ἀποδιδόμενα συχνά στίς ἁμαρτίες καί τήν ἠθική κατάπτωση τοῦ ἀνθρωπίνου γένους[2].

Δύο τέτοιες ἐνδιαφέρουσες μνεῖες σώζονται στό βιβλίο μέ ἀρ. 165 τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Κυριακοῦ, στήν Ἱερά Σκήτη Καυσοκαλυβίων τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Πρόκειται γιά τό βιβλίο *Ἑρμηνεία εἰς τήν Ἱεράν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου*... Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξωνίας, παρά τῷ τυπογράφῳ Βραϊτκόπφ καί Ἅιρτελ. ˏαω. 1800 [*Παπαδόπουλος*, ἀρ. 923]. Στό τέλος τοῦ βιβλίου βρίσκεται συσταχωμένο φύλλο μέ τά δύο σημειώματα, πού δημοσιεύονται στή συνέχεια μέ σύντομο σχολιασμό, ὑπό τόν κοινό τίτλο «*Σπουδαῖαι σημειώσεις*»:

*I*

*Σημειοῦμεν διά τούς μεταγενεστέρους τά ἑξῆς γεγονότα.*

---

1. Βλ. σχετικά K. Treu,«Griechische Schreibernotizen als Quelle für politische, soziale und Kulturelle Verhältnisse ihrer Zeit», *Byzantinobulgarica* 2(1966), σ. 127-143.G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* 1: 2. Berlin 1958, σ. 461-463. Αἰκ. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή ἱστορία* 1. *324-610*, Ἀθήνα 1984, σ. 67.

2. Ν. Β. Τωμαδάκης, «Οἱ βυζαντινοί ἱστορικοί ἐν σχέσει πρός τήν ἀρχαίαν ἱστοριογραφικήν παράδοσιν καί ἡ σημασία αὐτῶν», *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 5 (1954-55), σ. 82-96.

*Καί πρῶτον περί τοῦ τρομεροῦ ἐκείνου σεισμοῦ τοῦ γενομένου ἐπί τῆς βασιλείας Γεωργίου βασιλέως τῶν Ἑλλήνων καί τοῦ Σουλτάν Χαμίτ Ἀβδούλ[1]. Κατά τό ἔτος 1905 ἐγένετο εἰς τόν ἱερόν τοῦτον τόπον τοῦ Ἁγίου Ὄρους τρομερός σεισμός, κατά τόν μῆνα Ὀκτώβριον τήν ἡμέραν τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Δημητρίου τοῦ μυροβλήτου, ἤτοι τήν παραμονήν τοῦ ἁγίου Νέστορος. Ἤρξατο δέ ὁ κλόνος τῆς γῆς κατά τάς 6 τῆς νυκτός ἐνῷ πάντες ἐκοιμοῦντο, τόσον τρομερός καί καταστρεπτικός ἐγένετο ὅπου καμίαν φοράν δέν ἐνθυμοῦντο νά ἐγένετο τοιοῦτος πώποτε σεισμός[2]. Μᾶς ἐφάνη ὅτι τό ὄρος κατεστράφη τελείως, ἐπειδή ἐκ τοῦ τοιούτου τρόμου ἔπεσαν πολλοί βράχοι, ὅπου ἐκ τῆς συγκρούσεως αὐτῶν ἐξήρχετο μία βρῶμα ὡσάν πυρίτιδος. Καί τί νά λέγω, τόσας ζημίας ὑπέστησαν αἱ μοναί καί αἱ σκῆται, ὅπου εἶναι ἀδύνατον νά γραφῶσι λεπτομερῶς, καί μάλιστα ὑπό ἀμαθοῦς καί ἀγραμμάτου ἀνθρώπου, πλήν διά τήν ἀγάπην τῶν μεταγενεστέρων ἀδελφῶν κάμνω τόν κόπον καί γράφω τά τοιαῦτα[3]. Πλεῖον πάντων τῶν μονῶν ὑπέστη τρομεράς καταστροφάς ἡ ὡραῖα μονή τῶν Ἰβήρων, τῆς ὁποίας τά λείψανα δυσκόλως θά ἐπανέλθουν εἰς ἐκεῖνο τό παλαιόν βυζαντινόν κάλλος. Τῆς ἐκατεστράφη εἰς πολλά μέρη ὁ σεβάσμιος ναός τοῦ Καθολικοῦ, ὅπου διά νά τόν ἐπαναφέρουν εἰς τό ἀρχαῖον κάλλος ἐδαπανήθησαν τόσα χρήματα[4], ἔπεσαν πολλά μέρη τῆς περιβόλου καί ὁ πῦργος ὁ ὑψηλός, ὅπου εἶναι πλησίον εἰς τά ἀρχονταρίκια, καί πολλά παρεκκλήσια. Μικροτέρας ζημίας ὑπέστη ἡ Μεγίστη Λαύρα, ἡ μονή τοῦ Κασταμονήτου καί λοιπαί. Ἐκ τῶν σκητῶν φοβερᾶς καί ἀξιοθρηνήτους ζημίας ὑπέστη ἡ ἰδική μας σκήτη τῶν Καυσοκαλυβίων, ὅλαι σχεδόν αἱ καλῦβαι ἐράγησαν εἰς πολλά μέρη, τέσσερεις ἤ πέντε κατεστράφησαν καί ἐπανορθώθησαν μετά δύο ἔτη[5]. Ἀξιοθρήνητον πολύ καί λυπηρόν σημεῖον ἦτο οὗτος ὁ σεισμός εἰς ὅλον τό Ὄρος, ἀλλά περισσοτέρας ζημίας ὑπέστησαν οἱ κατοικοῦντες εἰς τά ὅρια τῆς Μεγίστης Λαύρας[6], οὐκ ὀλίγας ζημίας ὑπέφερε καί ἡ Βλαχική Σκήτητοῦ Προδρόμου τῆς Λαύρας[7], καί τό κάθισμα τοῦ ὁσίου Πέτρου[8] ἀνεκαινίσθη. Τό πλέον φρικαλέον εἶναι ἡ καταβύθισις τοῦ μέρους Περδίκι ὅπου ἐκεῖ πλησίον ἐκα-*

*ταπλακώθησαν ἐννέα ἄτομα ἐνῶ ἐψάρευον, δύο μοναχοί καί ἑπτά κοσμικοί, ξεσφενδονισθέντος τοῦ βουνοῦ καί ἀνυψωθείσης τῆς θαλάσσης, κατεβύθισε αὐτούς μέ τρομερόν θάνατον, μόνον ἑνός σωθέντος ὡς ἐκ θαύματος εἰς μαρτύριον τῶν γεγονότων*[9].

*Σχόλια*: 1. Ὁ συντάκτης τοῦ κειμένου διατηρεῖ τόν παλαιό βυζαντινό ὁρισμό τοῦ χρόνου ἑνός γεγονότος μέσω τῆς ἀναφορᾶς τῶν ὀνομάτων τῶν βασιλέων τῆς ἐποχῆς[3]. 2. Ὁ σεισμός τοῦ 1905 εἶναι γνωστός ἀπό πολλές προφορικές ἁγιορείτικες διηγήσεις, ἀλλά καί ἀπό παρεμφερῆ σημειώματα σέ ἁγιορειτικούς κώδικες, ὅπως γιά παράδειγμα στό χφ. 44 τῆς μονῆς Διονυσίου (φ. 1)[4]. Ἐπίσης, στό βιβλίο μέ ἀρ. 227 τῆς Βιβλιοθήκης τῶν Καυσοκαλυβίων (Διονυσίου Ζαγοραίου, *Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου τά εὑρισκόμενα* . . . ἐν Σύρῳ 1886) ἔχουμε τήν ἀκόλουθη σημείωση: «*1905 τό Μεσονύκτιον τῆς 26-27 Ὀκτωβρίου ἔγινε Μέγας σεισμός καταστρεπτικός*». Ἀνάλογα σημειώματα[5] βρίσκονται σέ διάφορα βιβλία καί χειρόγραφα ἁγιορείτικων βιβλιοθηκῶν. 3. Ἐδῶ ἔχουμε ἕνα ἐπίσης βυζαντινῆς καταγωγῆς μοτίβο «ταπεινοφροσύνης» τοῦ γραφέα μας. 4. Ἴσως πρόκειται γιά ἀναφορές στίς ἀνοικοδομήσεις τῆς μονῆς τό 1845 καί τό 1865, μετά ἀπό καταστροφή πού ὑπέστη ἀπό πυρκαγιά[6]. 5. Ὁ σεισμός προκάλεσε ὄχι μόνο ζημιές σέ καλύβες, ἀλλά καί ἀποκόλληση τοῦ βουνοῦ πάνω ἀπό τόν παλαιό ἀρσανά τῶν Ἁγίων Πάντων, κοντά στόν Ἅγιο Νεῖλο, ἐκεῖ πού σήμερα

---

3. Αἰκ. Χριστοφιλοπούλου, *Εἰσαγωγή στίς ἱστορικές σπουδές*, Ἀθήνα 1978, σ. 35.

4. Σωτ. Ν. Καδᾶς, *Τά σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὄρους*, Ἅγιον Ὄρος 1996, σ. 9.

5. Βλ. σχετικά Μ.Ι. Μαραβελάκης, «Σπουδή ἐπί τῶν σεισμῶν τῆς Χαλκιδικῆς. Οἱ σεισμοί τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἐκ τῶν 'ἐνθυμήσεων'», ΑΠΘ. *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς* 4 (1938), σ. 133-147. Β. -Κ. Παπαζάχος, *Οἱ σεισμοί τῆς Ἑλλάδος*, Θεσσαλονίκη 1989, μέ χρήση τέτοιου ὑλικοῦ. Γιά τήν ἑρμηνεία τῶν σεισμῶν ὡς τιμωρίας ἀπό τόν Θεό, βλ. Φλ. Εὐαγγελάτου-Νοταρᾶ, *Σεισμοί στό Βυζάντιο ἀπό τόν 13ο μέχρι καί τόν 15ο αἰώνα. Ἱστορική ἐξέταση*, Ἀθήνα 1933, σ. 10 κ. ἑξ.

6. Σ. Καδᾶς, *Τό Ἅγιον Ὄρος, τά μοναστήρια καί οἱ θησαυροί τους*, Ἀθήνα 1991, σ. 53.

βρίσκεται ἡ «*μεγάλη σάρα*»[7]. 6. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ἀποτελοῦν οἱ ζημιές πού ἔγιναν στό σπήλαιο τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου, οἱ ὁποῖες ἀνάγκασαν καί τόν παπᾶ Χαρίτωνα τόν πνευματικό μέ τή συνοδεία του νά κατοικήσουν πιά στήν καλύβη τοῦ Ἀκαθίστου Ὕμνου, στά Καυσοκαλύβια[8]. 7. Πρόκειται γιά τήν ρουμανική σκήτη τοῦ Τιμίου Προδρόμου τῆς Μεγίστης Λαύρας, χαρακτηριστικό παράδειγμα τῶν ρουμανικῶν προσπαθειῶν γιά διείσδυση καί ἐπιρροή στά ἱδρύματα τοῦ Ἁγίου Ὄρους[9]. 8. Προφανῶς πρόκειται γιά τό κάθισμα τοῦ σπηλαίου τοῦ ὁσίου Πέτρου τοῦ Ἀθωνίτη[10]. 9. Τά γεγονότα αὐτά διασώζονται μέχρι σήμερα στήν προφορική παράδοση τῶν Καυσοκαλυβιτῶν πατέρων[11].

## II

*Πάλιν μᾶς ἀπειλεῖ ἡ δεξιά τοῦ Ὑψίστου Θεοῦ ἐπειδή βλέπει τήν σκληροκαρδίαν μας καί τήν παραλελυμένην πολιτείαν μας, καί μή Κύριος κατέλιπεν τό ἔλεος αὐτοῦ ὡς Σόδομα καί Νινευΐ καί λοιποῖς κατεποντιζόμεθα*[1].

---

7. Μάξιμος Καυσοκαλυβίτης, *Ἱερά Σκήτη Ἁγίας Τριάδος Καυσοκαλυβίων*, Ἅγιον Ὄρος 1995, σ. 36.

8. Μάξιμος Καυσοκαλυβίτης, *Ἀσκητικές μορφές καί διηγήσεις ἀπό τόν Ἄθω*, Ἅγιον Ὄρος 1996, σ. 156-157.

9. Γ. Τσιοράν, *Σχέσεις τῶν ρουμανικῶν χωρῶν μετά τοῦ Ἄθω*, Ἀθῆναι 1938, σ. 176. A. Scrimma, «Les Roumains et le Mont Athos», *«Le Millénaire du Mont Athos 963-1963*. 2. Venetia 1964, σ. 145-152. Καλλίν. Δελικάνης, *Περιγραφικός κατάλογος τῶν ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχειοφυλακείου σωζομένων ἐπισήμων ἐκκλησιαστικῶν ἐγγράφων περί τῶν ἐν Ἄθῳ μονῶν*, Κωνσταντινούπολις 1902, σ. 152-156, 157-160, 160-167. Παν. Χρήστου, *Τό Ἅγιον Ὄρος. Ἀθωνική πολιτεία-ἱστορία, τέχνη, ζωή*, Ἀθῆναι 1987, σ. 303-305. Ioan Dură, «O scurtă privire asupra î ntemeierii Schitutui românesc Prodromul la Muntele Athos, în secolulal XIX-lea», *Mărturie Ortodox*ă 13 (1990), σ. 54-58. Ἐπίσης, σχετικές ἀναφορές βλ. στόν Φλ. Μαρινέσκου, *Ρουμανικά ἔγγραφα τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Ἀρχεῖο Ἱερᾶς Μονῆς Ξηροποτάμου* 1, Ἀθήνα 1997, ἀρ. 868, 871, 872 καί σ. 48-49, μέ τή σχετική βιβλιογραφία.

10. Γι᾽ αὐτό βλ. Γερ. Σμυρνάκης, *Τό Ἅγιον Ὄρος*, Καρυές Ἁγίου Ὄρους 1988², σ. 404.

11. Πρβλ. Μάξιμος Καυσοκαλυβίτης, *Ἱερά Σκήτη... ὅ.π.*, σ. 36, ὅπου καί καταγραφή τέτοιων ἀναμνήσεων ἤ πληροφοριῶν.

*Διό μνημονεύοντες τῆς τοιαύτης θεηλάτου ὀργῆς μή λείπομεν δεόμενοι τοῦ Θεοῦ τοῦ καταπραῦναι τήν ἐπερχομένην ἐφ' ἡμᾶς δικαίαν ὀργήν.*

*Ξένα τινά καί ἀνήκουστα ἀπό γενεῶν εἰς γενεάς συνέβησαν, καί ὀργή θεήλατος εἰς ὅλον τό Ἅγιον Ὄρος, καί ἐξόχως εἰς τήν Ἱεράν Μονήν τοῦ Ἁγίου Παύλου, καί τήν κωμόπολιν τῶν Καρεῶν. Κατά τό ἔτος 1911 ἐπί τῆς βασιλείας Σουλτάν Μωάμεθ τοῦ Ε΄ Συνταγματικοῦ καί τοῦ Γεωργίου τῶν Ἑλλήνων, ἐν μηνί Σεπτεμβρίῳ, τῇ παραμονῇ τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, κατά τήν ὥραν 1 ἀφ' ἑσπέρας ἄρχισε ῥαγδαία βροχή ὑπέρ φύσιν μετά ἀδιακόπων βροντῶν καί ἀστραπῶν, ὥστε ἐφαίνετο τοῖς πᾶσι ὅτι ἄνευ οὐδεμιᾶς σωτηρίας ἀπολώμεθα. Ἀλλά, παρελθουσῶν 8 ἤ 9 ὡρῶν ἡ βροχή κατεπραΰνθη, ὥστε μέχρι τήν πρωΐαν ἐκόπασεν τελείως. Τόσα φοβερά δυστυχήματα ἐσυνέβησαν, ὅπου δέν ἔχω δυνάμεις νά τά γράψω τοιουτοτρόπως ὥστε νά παραστήσω τά καθέκαστα. Πλημμυρισθέντος τοῦ χειμάρου ποταμοῦ ὅπου τρέχει παραπλεύρως τοῦ Ἁγίου Παύλου, ἐπαρέσυρε πολλά οἰκήματα ὅπου ἦσαν ἄνωθεν τοῦ παλαιοῦ πύργου τοῦ ἐγγύς τῆς θαλάσσης. Τά οἰκήματα ἦσαν πατητήρια καί ἀπωλέσθησαν 32.000 ὀκάδες κρασί, αἱ ἄμπελοι καί ὁ ὡραῖος ἐκεῖνος κῆπος ὅπου ἦτο πρό τοῦ παλαιοῦ πύργου τοῦ ἐγγύς τῆς θαλάσσης, ἤτοι παραπλεύρως, καί τέλος εἰς ἔξοδα τῆς καταστροφῆς 10.000 λιρῶν[2]. Εἰς δέ τάς Καρέας ἐγένετο πολύ τρομερώτερον θέαμα, ὡσάν τοῦ παλαιοῦ κατακλυσμοῦ· ἐάν ἡ Κυρία τοῦ Ὄρους Θεοτόκος δέν ἐφύλασσε αἱ Καρεαί εἰς μίαν ὥραν θά ἐγίνοντο γῆς Μαδιάμ καί οὔτε ἴχνος θά ἐφαίνετο. Μά τόση πλημμύρα ἐγένετο ὅπου ἐγέμωσαν αἱ οἰκίαι ὕδατος μαζί μέ χώματα καί πέτρας, τόσον ὅπου τό νερόν διήρχετο ἀπό τό Πρωτάτο ὡς ἄλλος Δούναβης ποταμός, καί ἐκ τῆς πολλῆς πλημμύρας διεκόπησαν αἱ συγκοινωνίαι τῶν ἐκεῖ κατοίκων καί ἀντιπροσώπων τῶν μονῶν. Ἀποσυρθέντος τοῦ νεροῦ ὡς ἄλλος καταράκτης παρέσυρε διάφορα ἀντικείμενα καί ἀπεθησαύρισεν εἰς τήν παμφάγον θάλασσαν. Διαρέοντος παραπλεύρως τῆς Μονῆς τῶν Ἰβήρων πάλιν τῆς ἐπροξένησεν καταστροφάς παρασύρας τήν ὡραίαν καί λαμπράν καί μεγάλην γέφυραν καί ἄλλα πολλά. Πολλάς ζημίας*

*ἐπροξένησε εἰς τήν Μονήν τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος τῶν Ῥώσων, καί εἰς τόν λιμένα τῆς Δάφνης καί ἀρσανᾶν τοῦ Ξηροποτάμου καί ἀλλαχόθεν, ἀλλά μικροτέρας τῶν ἀνωτέρω. Σ. γρ. ἕνας τοιοῦτος τρομερός καταποντισμός ἐγένετο ἐδῶ εἰς τό Ὄρος τό 1820 τῇ 2ᾳ Σεπτεμβ(ρίου)*[3].

*Σχόλια*: 1. Παρόμοια μεταφυσική ἑρμηνεία τῶν φυσικῶν καταστροφῶν ἀπαντᾶ συχνά σέ τέτοιου εἴδους ἐνθυμήσεις[12], δηλώνοντας τήν γενικότερη κοσμοθεωρητική στάση τῶν συγγραφέων τους. 2. Οἱ συνέπειες τῆς πλημμύρας στή μονή τοῦ Ἁγίου Παύλου εἶναι γνωστές ἀπό τή βιβλιογραφία[13], οἱ πέτρες δέ πού παρασύρθηκαν ἀπό τά νερά φαίνονται μέχρι σήμερα διάσπαρτες στήν πλαγιά, ἐκεῖ πού παλαιότερα ἦταν οἱ κῆποι καί οἱ ἀμπελῶνες τῆς μονῆς. 3. Ἡ πλημμύρα αὐτή ἀναφέρεται συχνά καί μέ μελανές περιγραφές σέ διάφορες ἁγιορείτικες πηγές[14].

Οἱ ἐνθυμήσεις αὐτές συμπληρώνουν κάπως τίς γνώσεις μας γιά τήν ἁγιορείτικη ἱστορία τῶν ἀρχῶν τοῦ 20οῦ αἰώνα, πού παραμένει ἀνεξερεύνητη ἀφοῦ τό βάρος τῆς ἐρευνητικῆς προσπάθειας ἔχει κυρίως ἐντοπιστεῖ στή βυζαντινή καί τήν πρώϊμη μεταβυζαντινή περίοδο[15]. Ἐλπίζουμε ὅτι ἡ ἱστορική

---

12. Βλ. γιά παράδειγμα τά συμπεράσματα τοῦ Σωτ. Ν. Καδᾶ, *Τά σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς Μεγίστης Μονῆς Βατοπαιδίου*, Ἅγιον Ὄρος 2000, σ. λε΄-λστ΄: «φυσικά φαινόμενα καί καταστροφές».

13. Π.Κ. Χρήστου, *Ὁδοιπορικό στό Ἅγιον Ὄρος. Ἡ μοναχική πολιτεία, ἡ ἱστορία, ἡ ζωή καί οἱ θησαυροί της*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 117. Μωϋσῆς μοναχός, *Προσκυνητάριον τῆς . . . μονῆς τοῦ Ἁγίου Παύλου τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει τοῦ Ἄθωνος*, Ἅγιον Ὄρος 1997, σ. 60-61. Ἱερομόναχος Νικηφόρος Μικραγιαννανίτης, *Ἄθως, ὄρος τό Ἅγιον*, Ἅγιον Ὄρος 1999, σ. 205. Θ.Μ. Προβατάκης, *Τό Ἅγιον Ὄρος. Σύντομη ἱστορία τοῦ Ἄθω καί σκιαγραφία τῶν μνημείων του*, Θεσσαλονίκη 1992², σ. 77.

14. Βλ. Σωτ. Ν. Καδᾶς, *Τά σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς μονῆς Διονυσίου . . .* ὅ.π., σ. 266. Στό χφ. 946, φ. 579-584 ἀναφέρεται ἐκτενῶς καί ἡ πλημμύρα τοῦ 1911, μέ ἐνδιαφέρουσες περιγραφές. Βλ. Σωτ. Ν. Καδᾶς, *ὅ.π.*, σ. 293. Ἰ.Μ. Χατζηφώτης, *Ἡ καθημερινή ζωή στό Ἅγιον Ὄρος*, Ἀθήνα 1995², σ. 38, μέ πληροφορίες ἀπό τό χειρόγραφο *Τυπικόν* τῆς μονῆς Διονυσίου (1905), ἔργο τοῦ Διονυσιάτη μοναχοῦ Δομετίου, σ. 693.

15. Ὡς συμπλήρωμα στήν παλαιότερη μελέτη μας «Ἅγιον Ὄρος καί Σάμος», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 791: 85 (2002), σ. 67-68, ἄς ἀναφερθεῖ ἐδῶ ὅτι στό βιβλίο *Μέγας Συναξαριστής. . . ἤτοι Ἥλιος τοῦ νοητοῦ Παραδείσου . . .* Κων. Χρ. Δουκάκη, ἔκδοσις πρώτη . . . ἐν Ἀθήναις. . . τῆς Βιβλιοθήκης τῶν

αὐτή περίοδος θά φωτιστεῖ περισσότερο μελλοντικά, μέ δημοσιεύματα πού θά ἀκολουθήσουν.

---

Κυριακούτων Καυσοκαλυβίων (ἀρ. 70) στή σελ. 287 ἀναφέρεται ὡς συνδρομητής καί ὁ Ἱερομόναχος *Δανιήλ* Σάμιος, στό κάθισμα Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Θεολόγος.

*Dr. Ioannis G. Kourembeles*
*Aristoteles- Universitδt von Thessaloniki*

# *Der christliche Monotheismus in der multireligiösen Gesellschaft*

## *Einleitung*

Die achte Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Harare rief uns von Neuem die Tatsache in Erinnerung, dass die Völker der Erde eine ökumenische Bewegung brauchen, die nicht als einziges Ziel die Heilung der Spaltungen (Schismen) der Vergangenheit auf dem Weg des Dialogs hat, sondern auch bestrebt ist, der *Einheit inmitten der heutigen Vielfältigkeit des religiösen Sich-Ausdrückens näher zu kommen*[1] . Christen aus aller Welt befinden sich in einem Dialog und machen sich Gedanken über die verschiedenen Weisen des religiösen Sich-Ausdrückens, trotz der Widerstände, die sich gegen den interkonfessionellen und interreligiösen Dialog entwickeln. So vernimmt man selbst aus dem Mund römisch-katholischer Theologen die Ansicht, dass heute das Phänomen des *Synkretismus* erlebt wird und analysiert werden muss. Es handelt sich, so wird gesagt, um ein Phänomen, das, wenn es mit dem *Pazifismus* in Beziehung gesetzt wird, endgültig annehmbar zu werden scheint[2]. Wir erwähnen das einzig und allein deswegen, um aufzuzeigen, was für eine große und gute Bereitschaft besteht,

---

1. Vergessen wir nicht, dass zu diesem Dialog 337 Mitglieder der Bekenntnisse des ÖRK gehören, also in etwa 400 Millionen Christen, und gleichzeitig über eine Milliarde Katholiken, Protestanten und unabhängige Theologen. Für unsere Überlegungen vgl. auch A. HOUTEPEN, *Ökumene und Gottesfrage (Die Bedeutung des Monotheismus in einer multikulturellen Geselschaft),* in: Ökumenische Rundschau 50 (2001) S. 39-54, hier besonders seine einleitende Meinungen (S. 39 ff.).

2. Siehe L. M. DOLAN, *Development and Spirituality : Personal Reflections of a*

den interreligiösen Dialog intensiv voranzutreiben in der heutigen *post-modernen Welt*. Über die Terminologie, die zu diesem Dialog von christlicher Seite gebraucht wird, sprechen wir weiter unten[3].

Das Christentum befindet sich zur Zeit in einem Dialog mit dem Islam und den asiatischen Religionen, die sich über die Welt verbreitet haben – und zwar über die ganze Welt[4]. Es ist die Welt, die einerseits die *Globalisierung der Kulturen* und andererseits eine noch viel tiefere *Vielfalt der Kulturen* beinhaltet. Und in beiden Welten leben wir, wir leben mitten in ihnen und erleben unsere Gesellschaft als eine multireligiöse-multikulturelle Gesellschaft[5]. Es handelt sich dabei auch um eine „*elektronische Gesellschaft*", insofern wir durch das „Internet" Kontakt mit allen Winkeln der Erde haben[6]. Es ist allgemein anzunehmen,

---

*catholic*, in: P. MISCHE- M. MERKLING (Hsg.), *Global Civilisation? The Contribution of Religions*, New York, 2001, S. 279: *«We need in that congress to ask questions such as: What is syncretism doday? Is syncretism a natural consequence of living in a secularized world? Should we see the adoption of different forms of Christianity by indigenous peoples, with their veneration of ancestors and their love of nature, as a form of syncretism? Who is God and who is Jesus? What does Incarnation mean for 6 billion people? What does the fundamental principle put forward at the World Day of Prayer for Peace in Assisi, 'to be together to pray but not to pray together,' mean in today's stage of interreligious dialogue?...».*

3. Für den Terminus *Postmodernität* und seine Beziehung zur Kirche, da dieser Terminus mit der Religion im heutigen Leben zu tun hat, verweisen wir hier auf P. VASILIADIS, *Postmodernität und Kirche* (griech.: *Μετανεωτερικοτητα καί Ἐκκλησία*), Thessaloniki 2002, S. 15 ff. *Postmodernität* bedeutet im heutigen Leben das Wiederaufkommen der Reliogion in der Aktualität.

4. Hier gilt die Bedeutung, die ein weltweites ethisches System hätte, was wir mit den gut gewählten Worten von Robert Muller wiedergeben wollen: *«The world is becoming so interdependent, it is like one body. We have a nervous system which is very advanced. We have a global brain. Now we need a global heart and a global soul»*, die M. Aram wie folgt ergänzt: *«I would add that we also need a global concience, based on a global ethic»* (*Gandhian Values, a Global Ethic, and Global Governance*, in: P. MISCHE- M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 100).

5. Vgl. auch A. HOUTEPEN, *Ökumene und Gottesfrage*, S. 39 ff.

6. Für die gemeinsamen Charakteristika der Einen Welt und die Änderungen oder Probleme der Völker, die sich durch ihre Begegnung ergaben, siehe: P. MISCHE, *Toward a Civilisation Worthy of the Human Person*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 11 ff. Im selben Band drückt es der Islamist S. Mahmod-Abedin (*Islam and Global Governance*, S. 289) mit folgenden bedeutungsreichen Worten aus: *«However, the increasing heterogeneity created by burgeonic populations and greater geographic mobility, and the sharpened sensitivities toward roots and identities in an increasingly pasteurized and homogenized world at the mercy of the multimedia, make the task of addressing the spiritual and the moral even more challenging. Never in history was there*

dass die bedeutendsten Unterschiede der Völker heute nicht ideologische, politische oder ökonomische, sondern *kulturelle* sind, und im Augenblick hat die Religion hier das hauptsächliche Wort in einer Welt, die sich nach einer *Einheit auf der Basis von Werten* sehnt[7].

Die Geschichte Europas hat gezeigt, dass wir von vielen Kulturen beeinflusst worden sind und Kontakt halten mit dem Neuen in der multikulturellen Arena, in der wir leben. Überdies ist dem europäischen Denken gut bekannt, dass die Religion nicht immer Faktor einer schöpferischen Bewegung und Entwicklung war, sondern unter ihrem Deckmantel schreckliche Kriege und die Entfremdung der Menschen organisiert wurden[8]. Das ist auch eine bedeutende Erfahrung, denn die ausgedrückte hauptsächliche Erfahrung und Positionierung des europäischen Gedankens, der nicht danach trachtet, die Unterscheidungen und Unterschiede der Konfessionen/Religionen und ihrer Kulturen aufzuheben, sofern er vom Erleben der Unterschiedlichkeit angerührt wurde, könnte zum Gegenmittel gegen die extrem zentralisierenden Tendenzen der *Globalisierung* werden.

Natürlich gibt es Forscher der Ökumenischen Bewegung, die einfach einen *skeptischen Pluralismus* annehmen[9]. Sie stimmen untereinander überein und sagen, dass die Tendenzen zur *Globalisierung*, die durch die Wirtschaft, die Standardisierung, den Meinungsaustausch und die Vernetzung der Interessen gefördert werden, in ihren Reihen die Neugier beflügeln für die lokalen, eigentümlichen, experimentellen und

---

*greater awareness of the variety in races and nations, and never before was the vast segment of humanity exposed so graphically to man's inhumanity to man, conveyed vividly in tabloids and on television screens in living rooms across South and East».*

7. Siehe P. MISCHE, *Civilisation*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 2-3, S. 26: *«The question before us, then, is not whether a new world order will emerge in response to new globale imperatives, but rather what kind of world order? Based on what world view? What values? What etic and ethos? What kind of leadership will guide and shape it?... Without religious identity, prospects for global humane governance are without the spiritual character that can mobilaze and motivate on a basis that is far more powerful than what the market, secular reason, and varieties of nationalism have to offer».*

8. Siehe auch ABEDIN, *Governance*, in: P. MISCHE- M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 284. Zu dem schmerzvollen Erlebnis dieser Art absolutistischen Methode vgl. L. BOFF, *Manifest für die Ökumene*, Hamburg 2001, S. 77.

9. Siehe Th. AHRENS (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung*. An der Lottbeck, Hamburg 1997, S. 20ff. und S. 249 (Untersuchung von W.V. LINDNER und S. KEMPIN über das Buch von Th. SUNDERMEIER, *Den Fremden verstehen. Eine Praktische Hermenuetik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996).

nicht so sehr verallgemeinerbaren Ausdrücke des Lebens und jeden Versuch zur Einheit (Vereinheitlichung) mit Verdacht betrachten. Es wird angenommen, dass jede Überlegung in Richtung Vereinheitlichung, selbst in der christlichen Ökumene, im Dialog zwischen den Religionen und im globalen Recht der Menschenrechtsbewegung am Ende im Rahmen dieser Logik (aus der Sicht des Besonderen) als vergeblich oder auch als absolutistische Tendenz abgelehnt werden wird.

Es scheint ganz so, dass die Verschiedenheit und Komplexität des Lebensstils in der modernen Gesellschaft zu einer *Philosophie der Verschiedenheit* und des Besonderen führt und zu einer Liebe für Unterscheidung und Vielfalt. Wenn jemand der Ansicht ist, dass die Verschiedenheit und der Pluralismus zum Wahren, Guten und Schönen im wesentlichen dazugehören, dann scheinen diese wahren Ideale in der Praxis, das heißt, wenn wir die Verschiedenheit des Anderen tiefer verstehen müssen, nicht immer greifbare Sachen zu sein – weil diese Dinge hauptsächlich nur in einem theoretischen Dialog geschehen, der die Entfaltung der Unterschiede begünstigt! Praktisch gibt es genug Schwierigkeiten, den Anderen als Träger einer anderen Tradition und eines anderen Glaubens in uns *inklusiv* anzunehmen.

Es ist hier aber an der Zeit, zu sagen, dass ein einziger Blick auf aktuelle Meinungen am Ende zeigt, dass die Furcht, die besteht und sich (im modernen Europa) in Konservativismus und in einer Phobie vor dem Fremden und der anderen Religion ausdrückt, aus einer Demütigung und Vernachlässigung der eigenen religiösen Werte kommt, da nichts, was von außen kommt, dem Menschen (oder seiner Kultur) schaden kann, im Gegensatz zu dem, was seinem Inneren entspringt[10].

---

10. Siehe *Christ in der Gegenwart*, Nr. 52/02 425: *«Nicht die Herausforderung durch eine Religion, die Europa im Kern fremd blieb, ist gefährlich, sondern die aus dem geistigen Inneren der Mehrheits-Bevölkerung hervorgehende Vernachlässigung des Religiösen, eine faktische Ignoranz und bewußte Ausblendung der Nachbedenklichkeit „über die letzten Dinge". Wir haben es tatsächlich mit einem Neuheidentum zu tun –einem Heidentum nicht der vielen Götter, sondern ohne Gott... Europas Schicksal hängt auch in Zukunft entscheidend ab von den geistigen Haltungen. Für die Gestaltung der europäischen Union wird es nicht gleichgültig sein, ob die Gottesfrage als vermeintlich privateste Ansichtssache der Welt abstirbt oder ob sie die Menschen als Hauptsache in ihrer Existenz aufregt, zum Wettbewerb ums bessere Leben sozial, kulturell, politisch anregt»*. Siehe auch den Artikel von I. Petrou, *Über die Multikulturalität als gesellschaftliche Tatsache und gesellschaftliche Forderung* (griech.: *Ἡ πολυπολιτισμικότητα ὡς κοινωνικό γεγονός καί κοινωνικό αἴτημα*), in: Kath Odon (griech.: Καθ᾽ Ὁδόν') 16 (2000) 5-17, wo von der Entwicklung der Kommunikation gesprochen wird. Vgl. auch im gleichen Heft die Arbeit von I. Karavidopoulos, *Der religiöse Pluralismus der*

Die Fragen, die sich ergeben, sind: *Wie kann und wie muss man in einer zeitgemäßen Sprache von Gott und der Religion sprechen?* Wäre es nicht von Nutzen, wenn der Gottesglaube in diese multireligiöse und multikulturelle Arena mit irgendeiner Art von konkurrenzfähiger Bereitschaft tritt und der (christliche) Monotheismus sich in Gegenwart jeder gegensätzlichen Meinung über Gott wiederfindet? Ist Gott im Zentrum der Welt und ihren Lebens[11] ? Kann der monotheistische Glaube noch ein Faktor der Ökumene, der Kommunikation, des Beseitigens der Unterschiede und der Inkulturation sein, der alles Lokale umschließt, und kann er Antwort geben auf die globale Idee und die Frage nach Leben und Tod? Wie *könnte* wohl in der vorliegenden Frage die orthodoxe Antwort *aussehen*, in Beziehung mit dem Monotheismus, den sie bekennt? Kann man darüber hinaus ignorieren, dass das Verständnis des Monotheismus selbst zuallererst das im Dialog der christlichen Dogmen selbst Gesuchte ist, *obwohl der Dialog zwischen den christlichen Dogmen sich auf den Dreifaltigkeitsglauben gründet*? Oder können wir heute unberücksichtigt lassen, dass auch die islamischen Theologen, die offensichtlich das christliche theologische Denken des Abendlandes in ihren Köpfen haben, in diesem Denken die Unterscheidung zwischen *heilig* und *profan* negativ kritisieren[12] und in ihrer Überlegung den Ausdruck „*Religion*" (religio) bevorzugen, der selbstverständlich *verbinden-vereinen*[13] bedeutet? Die Verbindung ist allen das Gesuchte, nicht die Trennung. Hat also der christliche Monotheismus eine Antwort, die zeigt,

---

*Epoche des Entstehens von Christianismus und der heutigen Welt* (griech.: *Ό θρησκευτικος πλουραλισμος της ἐποχης της ἐμφάνισης του Χριστιανισμου καί τοῦ σημερινοῦ κόσμου*), S. 19-28.

11. Interessant wäre z.B die kalvinistische Meinung über die Religion, nach deren Sicht die Religion ein System ist, in dem Gott ins Zentrum von allem Existierenden und Geschehenden gewechselt ist, wo der Wille Gottes die menschlichen und weltlichen Ereignisse durchdringt und von dem der Mensch vollkommen und freiwillig abhängt.

12. Sehr hilfsreich auch für das orthodoxe Verständnis über das Thema *heilig* und *profan* wäre die Arbeit von N. MATSOUKAS, *Das Problem des Bösen* (griech.: *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*), Thessaloniki $^{3}$1993.

13. Saleha Mahmood-ABEDIN (*Islam and Global Governance*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 285) z.B. drückt es so aus: *«All maters of this world, from the most complex to the most mundane, are subject to religious concerns. In that sense, everything is sacred, and religion is part of everyday life and not a ritual confined to specific acts on specific days. Nevertheless, the French sociologist Emile Durcjheim maintained that religious phenomena emerge when a separation is made between the sphere of the profane-the realm of everyday utilitarian activity- and the sphere of the sacred: the numinous and the transcendental».*

dass er die Begegnung, die Verbindung oder die Vereinigung und den fruchtbaren Dialog Wirklichkeit werden lassen kann, aber auch das gesellschaftliche Leben beeinflussen kann?

Wir glauben, ja. Der trinitarische Monotheismus des Christentums hat gezeigt, dass er mit der Unterscheidung von **Person** und **Natur** theologisch sowohl von der Einheit als auch von der Verschiedenheit in der Einheit sprechen kann und beiträgt zur Problematik, die uns beschäftigt, sofern das Gesuchte die Einheit in der Verschiedenheit und die Verschiedenheit in der Einheit ist.

## *I. Ist das Verständnis des trinitarischen Monotheismus in der christlichen Theologie eine Selbstverständlichkeit?*

In der Beziehung der Gläubigen zu Christus zeigt sich am deutlichsten ihre Erfahrung mit dem trinitarischen Gott. Der Geist des Lebens ist der Geist Christi, der Geist Gottes[14]. Diesen letzten Ausdruck, der Christus und Gott als identisch sieht, meinen wir unteilbar: für die orthodoxe Christologie ist Christus (der identität nach) Gott; wer hingegen den Ausdruck J. Moltmanns zu diesem Thema sieht, wird einen dividierenden theologischen Ausdruck feststellen. Das heißt, er glaubt, dass *„in der Christusgemeinschaft der Gott Christi zum Gott der Glaubenden wird“*[15].

Hier zeigt sich deutlich, dass die Trinitätslehre nicht richtig mit der Christologie in Beziehung gebracht wird. J. Moltmann unterstreicht, dass *„der Vater Jesu Christi nichts mit den Familienvätern oder dem* ***Va****terland zu tun hat“*[16], womit er freilich sagen will, dass dieser Gott nichts zu tun hat mit dem patriarchalen oder politischen Gott der antiken Religionen. Wir wollen an der theologischen Sache festhalten, dass Christus selbst, als schöpferischer Gott, in seiner Person den *dreifaltigen*

---

14. Siehe mehr bei J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; *ders., Im weiteren Raum der Trinität, in: Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie,* Gütersloh 1999, S. 266-290.

15. MOLTMANN, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen*, in: Evangelische Theologie 69 (2002) S. 112-122, hier S. 117: *«In der Christusgemeinschaft wird der Gott Christi zum Gott der Glaubenden. Das ‚Abba'-Geheimnis Jesu öffnet sich zum 'unser Vater'. Als Jesus das Abba-Geheimnis Gottes und sich selbst darin als den ‚geliebten Sohn' entdeckte, verließ er seine Familie und begann, im Kreis der Armen des Volkes (ochlos) zu leben (Mk 3,31-35)».*

16. MOLTMANN, *Monotheismus*, S. 117.

*Gott der Liebe* (1 Joh. 4, 16) offenbart[17].

Mit Gewissheit ist das Christentum die „*Religion*" der Freiheit. Wir wollen es aber nicht wagen, terminologisch *Christus* von *Gott* und dem *Geist* auf Grund ihrer hypostatischen Unterscheidung zu unterscheiden, ohne gleichzeitig die *Gemeinschaft des göttlichen Wesens* zu betonen, die den Monotheismus garantiert. Der Ausdruck J. Moltmanns vermittelt uns den Eindruck, dass die Trinitätslehre und die Christologie verwechselt werden, als das gemeinsame Wirken der Personen nicht mehr auf ihrer *wesensmäßigen Beziehung* zu gründen scheint, sondern auf einer äußerlichen Art der Zusammenarbeit[18]. Wir merken das an, weil wir an eine konstruktive Kritik glauben, insofern er (J. Moltmann) selbst gleichzeitig weiter unten all jene terminologischen Daten richtig angibt, die die theologische Wahrheit unterstreichen, dass die Theologie mit der Christologie verbunden ist, und zwar an der Stelle, an der der obenge-

---

17. Deswegen bringen wir hier wortlich das Gesagte von Johann Reikerstorfer vor: *«Wollte man in der Wendung "Es gibt keinen Gott außer dem einen" (1 Kor 8, 4) nur eine theistische Gottesbehauptung (gegenüber ihrer atheistischen Negation) erkennen, die im Begriff Gottes selber dessen Einzigkeit begründet sieht, ginge wohl genau die Spitze des biblischen Monotheismus verloren, der ein bestimmtes Gott-Welt-Verhältnis einschließt und nur im Hinblick auf die Welt als Schöpfung seine Authentizität gewinnt»* (vgl. *Die „intelligible" Gottesspur (Trinitätstheologische Analogik und monotheistisches Gottesgedächtnis)*, in: J. MANEMANN (Hg.), Monotheismus, Jahrbuch politische Theologie 4, 2002, S. 107-119, hier S. 109). Diese Tendenz, den Monotheismus im Ausdruck der Heilsgeschichte durch Gott-Jesus zu sehen, ist in unserer Arbeit eine wichtige Pflicht. Die Liebe Christi zu allen Menschen ist eine Tatsache, die von der Annahme des menschlichen Fleisches von Gott-Logos bezeugt wird. Wir würden dagegen spechen, wenn diese ökumenische Liebe begrenzt würde. Auch nicht nur für die Armen (vgl. *Manifest*, S. 80 ff., wo L. Boff sich stark für die Armen einsetzt) ist das Wort Fleisch geworden. Er ist Mensch für alle Menschen geworden. Wir verstehen Armut nicht als eine meterielle Grösse, da Menschheit unter der geselschaftslosen Armut und der Krankheit der Sünde lebt. Insofern sind alle Menschen in Armut. Alle Menschen brauchen also Christus als Arzt, der zu allen Menschen dem Fleisch nach verwand ist. Der ist wirklich arm geworden, so daß wir wirklich reich werden. Natürlich ist unsere Verwandschaft mit Jesus nicht statisch zu verstehen. Unsere Freiheit, in Gemeinschaft mit Jesus zu leben, ist eine theologische Wahrheit, die jeden Menschen angeht.

18. MOLTMANN, *Monotheismus*, S. 118: *«Nach den Zeugnissen des Neuen Testaments wirken „die Gnade Christi" und „die Liebe Gottes" und „die Gemeinschaft des Heiligen Geistes" in der Erfahrung des erlösten und wiedergeborenen Lebens zusammen. Die darin zusammenwirkenden Personen sind personal unterschieden: Christus-Gott-Geist, aber gemeinschaftlich verbunden in der einheitlichen Bewegung zur Erlösung der Geschöpfe zur ewigen Gottesgemeinschaft. Die neue Lebenserfahrung wirkt im Christentum so befreiend wie die Exoduserfahrung in Israel...».*

nannte Wissenschaftler auch die theologische Wahrheit klarstellt, dass Jesus, der Sohn Gottes, *eines Wesens* mit dem Vater ist[19].

Wir beobachten also eine Verwirrung im Gebrauch und eine Verwertung der terminologischen Gegebenheiten in der christlichen Lehre, wenn christliche Theologen sich mit anderen Religionen auseinandersetzen wollen wie im vorliegenden Fall J. Moltmann mit dem Islam. Auf diese Weise könnte jedoch der christliche Monotheismus missverstanden und seine eschatologische Perspektive aus christologischer Sicht herabgesetzt werden[20]. In der Tat hat J. Moltmann die Ansicht, dass *"für die Christenheit Universalität und Totalität des Gottes Christi in die Eschatologie gehören"*[21].

Der Genetiv *des Gottes Christi* macht nicht klar, dass Christus Gott ist, und die eschatologische Sicht lässt ein großes Fragezeichen offen, da dieser Genetiv die *Endgültigkeit der Letzten Dinge* überbetont und *die (soteriologische) Bedeutung der Gegenwart des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Welt* nicht so sehr in Erscheinung treten lässt[22]. Deswegen ergibt sich auch für J. Moltmann die Frage, ob der christliche Monotheismus wirklich als Monotheismus bezeichnet werden kann. Gerade hier müsste man, um diese Frage zu klären, das Beispiel des Arius anführen, was J. Moltmann auch nennt.

---

19. MOLTMANN, *Monotheismus*, S. 118: *«In der christlichen Trinitätslehre wird die trinitarische Gotteserfahrung auf den Begriff gebracht. Das geschieht dadurch, dass der Gottesbegriff mit der Christologie verbunden wird. Jesus der 'Sohn Gottes' ist mit dem Vater und dem Geist eines Wesens...».*

20. Wir würden gerne mit der Ansicht und Tendenz von J. Reikerstorfer einstimen, wenn er mit 1. Kor. 15, 28 argumentiert. In seiner Konzeption das trinitarische Gottesbekenntnis wäre das Bekenntnis zu einem einzigen Gott, *«der sich selbst im Zerbrechen teleologischer Ganzheitskonzepte als eschatologischer Sinn der Schöpfung geschichtlich offenbart und als dieser Letztsinn in allem Gott sein wird»* (*Gottesspur*, S. 117). Vgl. auch I. KOUREMBELES, *Die Erschaffund der einen Kirche und die Politisierung der Schöpfung* (griech.: *Ἡ δημιουργία τῆς μίας Ἐκκλησιας καὶ ἡ πολίτευση του Κόσμου*) in: Gregorios Palamas 764 (1996) S. 627-663, hier S. 649.

21. Siehe MOLTMANN, *Monotheismus*, S. 118.

22. Siehe MOLTMANN, *Monotheismus*, S. 119: *«Dann wird der drei-einige Gott zum alleinen Gott werden und seine Herrlichkeit wird alle Dinge durchdringen und erleuchten. Erst dann wird man sagen können, dass Gott 'die alles bestimmende Wirklichkeit' (R. Bultmann, W. Pannenberg) ist. Erst dann kann man von einer uneingeschränkten Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit Gottes sprechen. In der Geschichte aber sind diese hoheitlichen Eigenschaften Gottes durch Christus bestimmt, begrenzt und geformt».*

Arius hat tatsächlich *das Wort (Logos) als das erste Geschöpf Gottes verstanden, wobei er darauf abzielte, die Monarchie in der Trinität zu sichern.* Auf diese Weise machte er Christus zu einem einfachen ethischen Lehrer und Vorbild, der das rettende göttliche Handeln mit seinem Leiden angenommen hatte. Die Kirche entschied gegen Arius und durch Athanasius den Großen entwickelte sich eine ökumenische Terminologie für den trinitarischen Glauben. Arius fand jedoch auch danach Unterstützer. In den Jahren der Reformation waren es die Sozinianer und in jüngeren Zeiten die „*Humanisten Christi*". In diesen Fällen scheinen das Christ-sein und das An-Gott-Glauben zwei verschiedene Sachen zu sein. Wir betonen das, weil die Logik, einen Weg zu einer islamistischen Auffassung des christlichen Gottesverständnisses zu bereiten, auch den Weg zu einer Art *Neoarianismus* bereiten könnte[23]. Es ist sicher, daß, wenn man von Gott spricht, hat man im Gedanken den Vater, und nicht so sehr die eine Ousia (Wesenheit). Diese Auffassung ist nicht falsch. Man denkt aber an einen Vater, der dem Sohn seine Ousia mitteilt. Es liegt in der Vollkommenheit der göttlichen Zeugung, daß der Sohn nicht nur eine spezifisch gleiche, sondern die der Zahl nach identische Natur des Vaters besitzt. Der Vater ist auch das Prinzip (προβολεύς) einer weiteren Hypostase, die er von sich ausgehen läßt, ebenfalls so, daß er auch dieser sein ganzes Wesen mitteilt, nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn. Durch dieses Hervorgehen aus dem Vater durch den Sohn (διά τοῦ Υἱοῦ) besitzt die dritte Hypostase, der Hl. Geist, gleichfalls die der Zahl nach identische Natur des Vaters und des Sohnes.

Mit dem, was wir oben erwähnt haben, wurde sichtbar, dass das Verständnis des trinitarischen Monotheismus in der christlichen Theologie keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist. In dem Fall nämlich, in dem ein *dividierendes Verständnis* von Gott und Christus aufscheint, kann man mit dem Islam über Christus als einen Propheten[24] sprechen, aber die Wahrheit des Evangeliums, dass *Gott selbst Mensch geworden*

---

23. Sehr interessant ist, wenn man die Schwierigkeit des Ausdrucks gegenüber den Islam sehen möchte, auch die Taktik griechischer Theologen, die dem türkischen Sultan eine Confessio ablegen sollten, zu untersuchen {siehe z.B. E. HAMMERSCHMIDT, *Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnischriften des Genadios II. von Konstantinopel und des Metrophanes Kritopulos*, in: Oriens Christianus 40 (1965) S. 78-93, hier S. 80 ff}.

24. Die modernen Tendenzen finden sich in Kürze bei J. B. COBB (ed.), *Christian Faith and Religious Diversity*, Minneapolis 2002, hier S. 31): *«Many Christians today,*

ist, kann man nicht zeigen. Es geht hierbei aber um eine Wahrheit, die die Christenheit gemeinsam in alle Welt tragen muss.

Wir glauben, dass wir der orthodoxen Sichtweise entsprechen, wenn wir denken, dass der Christ den anderen aus dem Blickwinkel des Evangeliums sehen muss, der uns lehrt, dass Gott dem Menschen gegenübersteht, und nicht bloß, dass der Mensch Gott wahrnimmt. Uns interessiert also, zu sehen, dass Christus, Gott selbst, seine Schöpfung, den Menschen für einzigartig hält, und nicht will, dass diese Schöpfung die *Gemeinschaft (koinonia),* die Gott anbietet, verliert. Die christliche theologische Problemstellung lehrt nicht einfach, dass Gott einer ist, sondern dass die gesamte Menschheit eins mit Gott ist, auf Grund seiner Fleischwerdung[25] und seiner Leiden zum Heil aller Menschen[26].

---

*however, would share Muhammad's rejection of the doctrine of the Trinity as he understood it. He thought that the doctrine of Trinity denied the unity of God, and he shared with Jews a strong commitment to that unity. In fact, however, classic explanations of the Trinity, especialy in the West, insist that the unity of the three persons of the Trinity is to be preserved. One may question the success of some of these formulations in adequately preserving the unity, but the intention is not at odds with Islamic concerns. Christians believe in one God, not three Gods. Muslims (like Jews) also recognise that there are many names for God, highlighting different aspects of the way God relates to the world».*

25. Dieser sehr wesentliche Grundzug ist auch für die orthodoxe Christologie eines von den hervorragenden theologischen Desideraten, das auch der Kultur des globalisierten Denkens und Lebens helfen kann auf der Basis, dass dieses Denken Bedeutung hat für das gemeinsam angenommene Zeichen bezüglich der Einheit der Menschenfamilie (*the oneness of the human family*). Siehe für dieses gemeinsame Zeichen die Darlegungen von R. *Falk (The Religious Foundations of Humane Global Governance,* in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation,* S. 58). Erwähnenswert ist der Sinn der Einheit in vielen religiösen Richtungen. Im Hinduismus z.B. begegnen wir der Ansicht: *«The whole world is to be dwelt in by the Lord, whatever living being there is in the world. So should you eat what has been abandoned; and do not covet anyone's wealth»* {P. OLIVELLE (trans.), *Upanisads,* Oxford 1996, S. 249}, was mit der Unterstützung der Gerechtigkeit für alle Menschen und ihrem harmonischen Zusammenleben zu tun hat (siehe SUNDARARAJAN, *Hinduism and Global Society,* in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation,* S. 96-7). Bei den Werten von M. Gandhi gibt es auch die Frage nach der Einheit (*the truly noble know all men as one*) (siehe M. ARAM,*Gandhian Values, a Global Ethik and Global Governance,* in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation,* S. 102, 103) oder auch bei den Werten von Jain (*we are all one, all interdependent*) (siehe JAIN, *Way of Life,* in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation,* S. 112).

26. Dem Thema des Mitleidens als Mittel der Befreiung des Menschen vom Leiden begegnen wir auch bei anderen Religionen wie z.B. dem Buddhismus (siehe z.B. S. SIVARAKSA, *Religion and World Order from a Buddist Perspective,* in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation,* S. 128-151, hier Seiten 128-9). In der orthodoxen

Die Ansicht der Islamisten, mit der christliche Theologen wie J. Moltmann versuchen, fertig zu werden, das heißt die Ansicht, die einen Tritheismus in der christlichen Trinitätslehre sieht, schenkt der *gemeinschaftlichen* Dimension des *christlichen Monotheismus*[27] sicherlich keine Beachtung, und genauso wenig der Tatsache, dass diese Dimension den Monotheismus nicht ohne den Kontext vom Ineinandergehen *der göttlichen Menschwerdung und der Vergöttlichung des Menschen* versteht[28]. Aus dieser Perspektive könnte das christliche theologische Zeugnis die gute Hoffnung der Islamisten auf Einheit beantworten, da sie auch die Einheit der Welt betonen und auf dieser Grundlage den Dialog suchen[29]. Der Christ hat also in keinem Fall Ungläubige oder Athei-

---

christlichen Lehre jedenfalls geht es nicht einfach um eine ethische Anordnung, sondern um das Mitleiden Gottes selbst in seinem gleich allen Menschen leidensfähigen Fleisch und dem Erweisen des Todes als machtlos angesichts der ontologischen Beziehung des Menschen mit Gott.

27. So ist der christliche Monotheismus par excellence menschenfreundlich. Vergessen wir nicht, dass diese Perspektive der Offenbarung Gottes Sinn gibt, wie es schon im Alten Testament geschieht. Andernfalls hätte man einen Monotheismus, der mit der Kategorie der Misanthropen oder Atheisten konfrontiert wäre, wie es den Israeliten seitens der Nachbarn erging: *«Their imageless worship and their resolute denial of the gods of their neighbors brought upon the Jews the stigma of atheoi, "atheists" or godless. As throughgoing monotheists, the Jews disregarded the gods of the heathen as non-existent, or denounced them as elilim, nothings, or sfedin and seirim, demons and satyrs, and as toebah, abominations»* (siehe S. S. COHON, *The Unity of God: A Study in Hellenistic and Rabbining Theology*, in: Hebrew Union College Annual 26 (1955) S. 425-479, hier S. 430). Beim Beispiel Christi erscheint tatsächlich das persönliche Eingreifen Gottes, wo es um das Heil der Menschen geht.

28. Die Ansicht des Konfuzianismus über die Einheit-Einzigkeit von Himmel und Erde (*oneness between heaven and humanity*) (SIVARAKSA, *Religion and World Order from a Buddist Perspective*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*,, S. 129ff.) hätte für das Christentum beispielsweise rein philosophischen Charakter; für die christliche Theologie hat die Einheit Gottes und des Menschen persönlichen und ontologischen Charakter. Über den Konfuzianismus spricht M. E. Tucker (*Working Toward a Shared Global Ethik: Confucian Perspectives*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, Seiten. 190-1) und führt dazu Folgendes aus: *«Cheng Cung-ying has described the organic naturalism of Confucian cosmology as characterized by 'natural naturalization' and 'human immanentization' in contrast to the emphasis on rationality and transcendence in Western thought. This sense of naturalism and holism is distingused by the view that there is no Creator God; rather the universe is considered to be a selfgenerating, organismic process. Confucians are traditionaly concerned less with theories of origin or concepts of a personal God than with what they perceive as the ongoing reality of this generating, interrelated universe».*

29. *«While, exoterically, the religions of the world are many, esoterically they are*

sten als seine Gegner, sondern seine existentielle Entfernung von seinem Schöpfer und Gott und dessen menschlichem Fleisch, *das eines Wesens mit allen Menschen ist.* Da haben wir wirklich ein ekklesiologisches Pluralitätsprinzip[30].

## 2. *Wie können wir den Sinn des Monotheismus besser verstehen?*

Das von J. Moltmann aufgeworfene Dilemma besteht darin, ob der Monotheismus ***exklusiv oder inklusiv*** verstanden werden muss. Gewiss stimmt man darin überein, dass der Monotheismus in erster Linie *exklusiv* verstanden wird. Das heißt der Monotheismus *schließt den Polytheismus aus.* Der eine Gott *lässt* neben sich keine anderen Götter *zu.* Darüber hinaus gilt, dass religiöse Gemeinschaften, die als monotheistisch gelten, für gewöhnlich den Göttern anderer Religionen gegenüber nicht tolerant sind. Im Alten Testament verbietet der Glaube an den einen Gott die Verehrung anderer Götter, und eine solche Verehrung gilt als schwere Sünde. Menschliche Gewalt gegenüber anderen Menschen unter Berufung auf Gott hat aber mehr mit der extremen Absolutheit zu tun und weniger mit Götzendienst. Mit dem Thema der christlichen Absolutheit werden wir uns unten beschäftigen.

Wir vertreten die Meinung, dass sich die Christen dort, wo sie das Christentum mit Gewalt unter den Völkern verbreiteten, nicht als christlich erwiesen haben, denn das wahre Wesen des Christ-Seins besteht doch darin, der Welt mit dem eigenen Leben Zeugnis zu geben vom

---

*one: they arise from and return to a common source, and possess within themselves the resources for an extended epistimology by means of which the unity of existence may be discovered and the human personality transformed»* (A. A. SAID-N. C. FUNK, *Islamic Revivalism: A Global Perspective*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 308-330, hier S. 330). Siehe auch **J.** WOODALL, *Humanity's Coming of Age: The Bahá'í Faith and World Order,* in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 342, Seiten 343-4: *«What the peoples of the world have thus denied is the reality of the oneness and wholeness of humanity as the children of one loving Creator».*

30. Ch. BÖTTIGHEIMER, *Ökumene ohne Ziel? Ökumenische Einigungsmodelle und katholische Einheitsvorstellungen,* Ökumenische Rundschau 52 (2003) S. 174-187, hier S. 183: *«Das Einssein mit Christus und die Gemeinschaft der Vielen durch ihre Teilhabe an Christus begründet ein ekklesiologisches Pluralitätsprinzip, das auch ökumenisch von Bedeutung ist».* Problematik über das Thema der Eklesialität und des religiösen Pluralismus vgl. M. NARO, *Nuove riflessioni teologiche sull' appartenenza ecclesiale e sul pluralismo religioso*, in: Ho Theológos 20 (2002) 1, S. 127-142.

Beispiel Christi - und das Beispiel Christi und sein Martyrium schließen jegliche Gewaltanwendung aus. Wir glauben also, dass die moderne theologische Problematik, die einen Schwerpunkt beim Thema des Verständnisses des Monotheismus setzen will, *das christliche Verständnis vom einen Gott in Verbindung mit der Perspektive des Heils jedes Menschen sehen soll*. Wenn also etwas wirklich Monotheistisches in dieser Sicht der Dinge steckt, dann deswegen, weil *jeder* Mensch der Gottheit teilhaftig werden kann, so wie *(einzig) einer* von den drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit fleischgeworden in der Welt (oder in wesenshafter Relation mit der Welt) gelebt hat[31], um diese Teilhaftigkeit zu ermöglichen. In dem Fall aber, dass jemand, so wie eben J. Moltmann, auf der Grundlage zu denken anfängt, dass es viele Religionen und ergo viele Götter gibt, dann ist es natürlich, dass man anfängt, den Hinduismus als in der Tat monotheistisch zu betrachten[32]! Im vorliegenden Fall sehen wir jedoch einen *extremen theologischen Pluralismus*, etwas, worüber wir weiter unten sprechen werden.

Unsere Position ist, dass in Hinblick auf das gegenwärtig-zukünftige Phänomen einer *globalen Zivilisation* und einer kulturell vereinten Menschheit[33] das Christentum die im Angesicht des Göttlichen Wortes vereinte Menschheit soteriologisch zu qualifizieren hat[34], und dass

---

31. Innerhalb des begrenzten Rahmens dieser Untersuchung ist es nicht möglich, der Diskussion der interessanten Ansicht von A. Gesché nachzugehen, bei der er zwischen "vollkommenem" und "relativem" Monotheismus innerhalb des Christentums unterscheidet. Wir zitieren jedoch anstelle seines Artikels die Zusammenfassung, sodass der Interessierte eine allgemeine Vorstellung bekommt und sie mit unseren obigen Überlegungen vergleichen kann: «*The author first of all attemts to establish that the Christian confession of God must simultaneusly imply confession of mankind and that without this it simply ceases to exist. Secontly, and more difficult to handle, is the assertion that the very idea of God implies relationship with mankind. Hence the author believes that he can speak of "relative" monotheisme as opposed to "absolute" monotheisme. Mankind is the finiteness of God, his fortunate finitness which allows him to be God, that is to say a "God-of" and not a Divinity*» (A. GESCHÉ, *Le christianisme comme monothéisme relativ*, in : Revue théologique de Louvain 33 (2002) S. 437-496, hier S. 496).

32. *Monotheismus*, S. 121-22: «*Kann auch der Polytheismus, wie in der Götterwelt der Hindus in jedem indischen Tempel zu sehen ist, monotheistisch sein? Das ist durchaus möglich und wird von Religionsgelehrten in Indien auch so gedeutet. Es gibt nämlich auch einen inklusiven Monotheismus...Was uns in den vielen Götterfiguren ansieht, ist die Eine Gottheit...Nur in den vielen kann sich das Eine zeigen. Darum ist der indische Polytheismus die wahre inklusive Gestalt des Monotheismus*».

33. Vgl. P. MISCHE, *Civilisation*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 3.

34. Vgl. die sehr interessanten Arbeiten von Theologen romisch-katholischer Seite:

auch eine religiöse Zusammenarbeit, die in unserer Zeit vorgeschlagen wird, nicht abstrakt ist, sondern unterstreicht, dass sie ihren Sitz im Glauben haben muss[35]. Deswegen konkretisieren wir an dieser Stelle den Titel des vorliegenden Artikels, indem wir den Begriff „*christozentrischer Monotheismus*“ einfügen. Abgesehen vom interkulturellen Wert dieser Tatsache interessiert uns dessen Stellenwert für die Einheit der Menschheit[36], und zwar nicht mit dem Menschen und dem menschlichem Können als Basis und Zentrum – ein Phänomen, wie wir es im Nationalismus und Kommunismus kennengelernt haben, sondern auf der Basis der *Darbietung des mit allen Menschen gemeinsamen Fleisches Gottes als Zeichen der Einheit.*

Es ist kein Zufall, dass anerkannte westliche Theologen in aktuellen Aufsätzen große Sympathie für diese Perspektive zeigen. Beispielsweise sagt der (römisch-katholische) Andreas Malessa:

> «Jede Religion will Gott mit moralischem Wohlverhalten beschwichtigen und mit persönlichen Opfern beschwören. Jesus dagegen zeigt: Gott muß nicht beschwichtigt werden, ist nicht zu beschwören, man kann ihn mit nichts bestechen und für nichts instrumentalisieren. Warum nicht? Weil er seine Allmacht bereits gegen die Ohnmacht eines hilflosen Kindes in der Krippe und seine Herrschaft gegen die Knechtschaft eines Füße-waschenden Dieners getauscht hat. Weil er sich selbst bereits als Opfer hingegeben hat, anstatt Opfer zu fordern. Inkarnation und stellvertretendes Sterben, so glaube ich, geschahen im übrigen nicht aus

---

A. RIZZI, *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Cità Nuova Roma 2001 ; J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dall' incontro allo scontro*, Queriniana Brescia 2001.

35. Vgl. R. TRAER, *Religion and ...*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 81: «*religious cooperation for a better world must be concerned lees with religion and religions and more with religious communities and the people whose lives are ordered by these communities. We must come to appreciate that, for religious people, religion is the source of life. But this source is not abstract and general; it is personal and particular*».

36. Natürlich führen wir hier diesen Terminus, nämlich „***christozentrischer Monotheismus***“, ein, weil der ganze Zusammenhang hier klar ist. Wenn wir ***christozentrisch*** sagen, zetzen wir die ekklesiologische und soteriologische Perspektive voraus. Denn wird Christus hier nicht als der Gegensatzpunkt gegenüber dem großen Propheten der islamischen Religion und wir treiben keine Gegenzatztheologie. Wir stellen die Offenheit der Sarx Christi der ganzen Welt vor, was in seiner Person gegenwärtig ist.

37. Siehe *Christ in der Gegenwart*, Nr. 51/02, 424. Siehe auch Nr. 1/03, 6, wo die

Diesem Interesse nach beschreibt der heilige Maximos der Konfessor die Dimensionen der vollständigen Liebe des Menschen und der asketischen Apathie: *«Der perfekte in der Liebe und der gekommene hoch in der Aphatie, der kennt keine Unterschiedheit zwischen dem Eigenen und dem Fremten, oder der Eigenen und der Fremten, oder zwischen Glaubigen und Unglaubigen... der strebt nach der einen Physis der Menschen und hällt alle für gleich und steht gleich allen gegenüber»*[38].

Aus dieser theologischen Sicht hätte man das theologische Thema der Theodizee behandeln können[39]. Wir wissen, daß heute in der westlichen Theologie das Verständnis der Theologie durch die Frage nach der Theodizee erötert wird (Theologie als Theodizee). In diesem Zusammenhang sieht man die Wahrheit mit der Gerechtigkeit sehr verbunden. Man meint, daß Gott mit der Gerechtigkeit zu tun hat[40] und daß er selber als gerechtigkeitsschaffende Macht anzusehen ist[41]. Da stoß man sicher gegen die Theologie über die Freiheit, mit der der Mensch von Gott beschenkt wurde. Die Schöpfungslehre lehrt uns, daß Gott den Menschen nicht aus seiner Substanz schöpft. Der Mensch ist Geschöpf der göttlichen Energie und weil er, wie die ganze Schöpfung, der Verdorbenheit untersetzt ist, soll man die Theologie nicht mit der Theodizee mischen. Auf diese Weise würden wir mit W. Adorno nicht zustimmen, wenn er sagt, daß "*wahr ist, was in diese Welt nicht paßt*"[42]. Und das

---

*«Universalität des Christentums»* betont wird. Vgl. auch REIKERSDORFER, *Gottesspurr*, S. 113-114: *«Jesus hat nicht nur in seiner Reich-Gottes-Botschaft diese Transzendenz des „unpassenden Gottes" im Blick für die bedrängten Anderen zur Sprache gebracht, er hat sie auch in seiner "Gottespassion" selbst erlitten ... In der Auferweckunk des Gekreuzigten ist Gott als Zu-kunft der Welt auferstanden und in seiner Einzigkeit als der offenbar geworden, der er sein wird, weil es will».*

38. MAXIMOS KONFESSOR, *Capitula de Charitate* (=*Kapitel über Liebe*), PG (=Patrologia Graeca) 90, 993B.

39. Aktuelle und interessante Arbeiten über dies Thema sind: A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg 1997; J. REIKERSTORFER, *Vernuftder Theodizee? Anfragen an ein vor-kritsches Theorien-konzept*, Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur 12-2 (2001) S. 202-4.

40. Vgl. mehr bei J. B. METZ/ J. REIKERSDORFER, *Theologie als Theodizee. Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, in: Theologische Revue 95 (1999) S. 179-188.

41. Vgl. auch J. REIKERSTORFER, *Reich-Gottes-Vision und Gerechtigkeitskurs*, in: I. Gabriel/Ch. Schnabl/P.M. Zulehner (Hg.), *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern 2001, S. 60-75.

42. Zu diesem Satz spricht auch J. Reikersdorfer, *Gottesspurr*, S. 111.

nur deswegen, weil, wenn man so denkt, negativ zu dem Reinpassen des Gottes Logos in der Menschheit steht, nachdem er Sie angenommen hat. Darauf basiert die Hoffnung des Menschen auf Heil und sichere Gerechtigkeit, die er praktisch durch das Selbstgeben Gottes zur Ungerechtigkeit der Menschen erfahrbar macht.

Wir sehen mit Symphthie die Tentenz, die Theodizeefrage durch die Bedeutung des Leidens Gottes zu sehen. Wenn wir aber an die Unterscheidung zwischen einem „pathischen Gott" und einem „patischen Monotheismus" denken, die in der heutigen westlichen Theologie aktuell ist[43], dann sollen wir dazu sagen: Ein Theopaschismus betrifft nur die Sarx (die Menschheit) des Gott Logos. Nur dadurch könnte man sagen,daß Gott an den menschlichen Pathos teil hat. Und, weil man die Passion Gottes durch die theologische Lehre über Freiheit interpretiert, man hätte auch sagen konnen, daß der inkarnierte Logos die menschliche Freiheit praktiziert hat[44]. So wird die menschliche Freiheit nicht minimalisiert, sondern wiederbelebt. Menschliche Freiheit, die ausser der Gemeinschaft des Menschen mit seinem Schöpfer steht, ist eine Scheinfreiheit. Die Frage also der Theodizee ist nicht ohne die göttliche Selbstgebung zum ,"naturalen Pathos „ zu denken. Ungerecht ist nur die begrenzte Herrschaft des Teufels über die Menschen, die frei unter Sünde stehen. Ungerecht ist nur die Sünde und ihre Sklaverei, die sie mit sich bringt und die Menschen zum Leiden führt.

### *3. Das Thema der trinitarischen Gemeinschaft: Vorbild für das ekklesiologische Denken oder auch für das Sich-Öffnen der Christen in der Welt?*

Wir müssen dies als Frage formulieren – eine Frage, die viele heutige Theologen zu beschäftigen scheint. So stellt es H. Vorgrimler[45] dar, wenn er auf die Bezug nimmt, die das Leben des dreifaltigen Gottes als

43.Vgl. J. REIKERSTORFER, *Gottesspurr*, S. 112, Anm. 16.

44. Die orthodoxe Theologie hat nicht unter dem Dilemma der Christologie entweder *von oben* oder *von unten* gelebt, das in der kirchengeschichtlichen Interpretationen große interpretationsprobleme geschaft hat [(vgl. I. G. KOUREMBELES, *Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie*, in: Orthodoxes Forum 12 (1998) S. 187-214, hier S. 188 ff].

45. Siehe *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre,* in: Stimmen der Zeit 220 (2002) S. 547-552, hier S. 550ff.

ewige Unterredung in Liebe verstehen[46]. Derselbe nimmt eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott in Liebe an, wobei er – leider – zu diesen Menschen auch Christus[47] selbst rechnet, aber er unterstreicht, dass das ihn interessierende Thema die innertrinitarische Gemeinschaft der Liebe der Personen ist („*Es geht vielmehr um die Konstruktion einer Gemeinschaft der Gott-Personen*“). Die Tatsache jedoch, dass zu den Menschen, die in Gemeinschaft mit Gott leben, auch Christus als eine menschliche Einheit gerechnet wird, ist problematisch (gemäß der historisch-dogmatischen Terminologie nestorianisch) und zeigt, dass der Versuch auf diese konkrete Weise, nämlich das Christentum gegenüber dem Judentum oder dem Islam als monotheistische Religion auszuweisen, leicht dazu führt, *die Identität der Person in Christus zu unterminieren.*

Was die Entfaltung der Idee betrifft, dass die innertrinitarische Gemeinschaft der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit eine Gemeinschaft in Liebe ist, so hat dabei bei westlichen Theologen, die mittelbar oder unmittelbar Augustin folgen, die Anwendung der Psychologie eine große Rolle gespielt[48]. Deswegen bemüht man sich heute intensiv darum, unter Benutzung einer *apophatischen Terminologie* aufzuzeigen, dass die Liebe Gottes nicht etwas ist, das einfachhin mit den Kriterien der menschlichen Möglichkeiten verstanden werden kann. Das bedeutet aber nicht, dass man radikal die Sympathie verurteilen muss, die sich im Westen

---

46. Gleich drückt sich aus G. Greshake, der die Wesenseinheit Gottes als interpersonal-communiale Einheit versteht (vgl. *Der dreieinige Gott*, Freiburg [4]2001, hier S. 203, S. 205). Er verlegt diese Einheit in das "*perichoretische Wechselspiel der Liebe*", um das göttliche Wesen als Vermittlung, als ewiges, sich konstituierendes Miteinander dreier Personen im Voneinanderhin und Aufeinanderhin (als Versöhnung von Einheit und Vielheit) zu verdeutlichen.

47. *«Um von vornherein ein Mißverständnis auszuschließen, soll hier betont werden, daß es selbstverständlich für Glaubende eine Liebesgemeinschaft in Gott gibt: Henoch, Mose, Elia, Abraham, Isaak, Jakob, der Mensch Jesus, Stephanus sind nach der biblischen Offenbarung bei Gott; immer schon hat die kirchliche Tradition Maria dazugerechnet»* (*Dasein*, S. 550).

48. Augustin tendierte bei seinem Versuch, die wesensgleichheit des Heiligen Gesistes mit dem Vater und dem Sohn zu unterstreichen, den Heiligen Geist mit solchen Namen zu charakterisieren, die mit dem *ad extra* Werk der drei Personen der Dreifaltigkeit zu tun haben, wie Liebe und Geschenk Gottes. Durch diese Namen versuchte er die immanente Beziehung des Geistes mit dem Vater und dem Sohn auszudrücken. So hatte man den Grund, worauf das *Filioque* aufgebaut werden könnte (Siehe, z.B. *De Trinitate*, PL 42, 1080- 1086). Noch mehr über dieses Thema siehe G. MARTZELOS, *Orthodoxe Glaubenslehre und theologische Problematik* (griech.: *`Ορθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός*), Bd. II, Thessaloniki 2000, S. 113 ff.

zeigte und noch immer zeigt[49], nämlich die trinitarische Gemeinschaft als eine Gemeinschaft in Liebe zu verstehen. Es bedarf einfach gewisser Klarstellungen, die mit der geschichtlichen Erfahrung dieser Liebe zu tun hat[50].

Zuallererst müssen wir betonen, dass sich heute eine Tendenz bemerkbar macht, den Ausdruck des Zweiten Vatikanischen Konzils als falsch zu überwinden, der in der Trinitätslehre die Perspektive der Gemeinschaft betonen wollte, etwas, was auch ins ekklesiologische Denken übertragen wurde[51]. Von hier aus beginnt das, was *Communio-Ekklesiologie* genannt wird, die *in der trinitarischen Gemeinschaft die kirchliche Gemeinschaft* erblickt[52]. Es herscht die Meinung, dass

---

49. H. Vorgrimler bringt als für die neuen Beispiele charakteristisch jenes von G. Greshake, *Der dreieinige Gott*, Freiburg ⁴2001. So sagt G. Greshake, daß der Vater seine Identität gerade darin hat, daß er sich verschenkt, daß er das je-von-sich-weg auf die anderen hin ist. Seiner Meinung nach heißt das zugleich, daß er seine Identität von den anderen her gewinnt. G. Greshake betont in diesem Zusammenhang volgendes: «*In diesem Identität-Haben im Auf-denanderen-hin-Sein ist mit der Identität gleichursprünglich Differenz gesetzt, (...) ein "Nicht" in der "Bejahung"... Mit diesem „Nicht" ist –anschaulich gesagt- ein „Raum" zwischen Selbstheit und Andersheit eröffnet (in dem [...] auch die Schöpfung ihren Platz hat sowie das Eintreten Gottes in den Raum der Andersheit bis hin zur radikalen Andersheit von Sünde und Tod*» (*Der Dreieinige Gott*, S. 207). Es wäre auf jeden Fall falsch Gott in die Andersheit der Sünde zu denken. Das ist eine falsche Folge, die die Theologie mit der Oikonomia mischt und mißversteht.

50. Wir halten für sehr wichtig die Problematik, die J. Reikersdorfer in seinem Artikel "*Leiddurchkreuzt*" analysiert und behandelt, wo er *die anamnetische Fundierung des wissenden Nicht-wissens und seine Radikalisierung zu einem praktischen Vermissungswissen gefordert hat, um der Gottesrede deutlicher noch in ihrer geschichtlichen Kontextualisierung und situativen Verfaßtheit Rechnung zu tragen* {"*Leiddurchkreuzt", Zum Logos christlicher Gottesrede,* in: J. Metz/J. Reikersdorfer/ J. Werbick, *Gottesrede*, Münster 1996 (und 2. Auflage 2001). Vgl. auch J. REIKERSDORFER, *Gottesspur*, S. 107}. Deswegen betont er von Anfang an, dies: «... *soll die christliche Rede vom trinitarischen Gott im Weltblick einer „politischen Theologie" als konkrete Form und Einschärfung des biblischen Monotheismus erläutert werden*» (ebd. S. 108).

51. In ***Lumen Gentium*** (4) wird mit den Worten Kyprians von Karthago gesagt, dass die ganze Kirche als ein geeintes Volk erscheint, und zwar von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes her.

52. H. Vorgrimler hält für diesen Fall das Werk von P.J. Cordes (*Communio-Utopie oder Programm*, Freiburg 1993), B. Forte (*La chiesa-icona della trinità*, Brescia 1984), K. Koch (*Im Glauben an den dreieinen Gott leben*, Fribourg 2001, Seiten 41-63: *Kirchliche Gemeinschaft als irdische Darstellung des dreieinen Gottes)* für wichtig. Für die protestantische Meinung über den Fall *Communio-Ekklesiologie* hätten wir hier representativ J. Lauster zitiert: «*Di qui possiamo dunque puntualizzare un primo risultato: secondo il concetto protestante della communio-ecclesiologia tutti gli elementi strutturali necessari per la piena communione devono avere il loro fondamento nella comprensione*

das Zweite Vatikanische Konzil die *Dreifaltigkeit als Gemeinschaft der Personen* versteht[53]. Ist heute das Vermeiden-Wollen der Analogie von Trinitätslehre und Ekklesiologie seitens römisch-katholischer Theologen so eine andere Position?

Wo ist die Ursache dafür zu suchen, dass heute manche römisch-katholische Theologen dem exzessiven Gebrauch der Analogie Trinitätslehre-Ekklesiologie ablehnend gegenüberstehen? Bezüglich der Fragestellung, weshalb, wenn doch das eine göttliche Wesen in drei Personen existiert und eine Gemeinschaft bildet, das nicht auch einfachhin für die Kirche gelten sollte, begründet J. Ratzinger einem evangelischen Theologen gegenüber wie folgt:

> «Es betrübt mich, daß ich auch hier Herrn Jüngel widersprechen muß. Zunächst einmal ist schon anzumerken, daß die Kirche des Westens bei der Übertragung der Trinitarischen Formel ins Lateinische nicht die östliche Formulierung direkt übernommen hat, wonach Gott ein Wesen in drei Hypostasen ('Subsistenzen') ist, sondern das Wort Hypostasen wurde mit dem Ausdruck 'Personen' übersetzt, weil der Begriff Subsistenz im Lateinischen als solcher nicht existierte und nicht angemessen wäre, um Einheit und Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligen Geist zu formulieren. Vor allem aber bin ich ganz entschieden gegen die immer mehr in Mode kommende Art, das trinitarische Geheimnis direkt auf die Kirche zu übertragen. Das geht nicht. Da enden wir in einem Drei-Götter-Glauben»[54].

Es ist klar: Das Problem ist heute in Wirklichkeit ein Neoidealismus, der von zeitgenössischen westlichen Theologen entwickelt wird, die für jede trinitarische Person die Freiheit als charakteristischen Grundzug ihrer Eigenständigkeit als Person überbetonen, um so die Unterscheidung der drei Hypostasen der Heiligen Dreifaltigkeit aufzuzeigen. Die Gegenposition

---

*comune del vangelo. Così viene sottolineato il fato che la chiesa ha la sua forza e la sua fonte nella presenza di Cristo che é il principio e fondamento della chiesa»* {J. LAUSTER, *Verso la piena Communione*, Studi ecumenici, 20 (2002) 429-440, hier S. 433}. Hier die Richtung ist mehr christologisch (evangelisch) zentriert.

53. Dem entgegengesetzt drückt es H. Vorgrimler (*Dasein*, S. 551) so aus: *«Aus dem Gemeinschaftsgedanken des Konzils ergibt sich jedoch nicht zwingend die Schlußfolgerung, das Zweite Vatikanum habe Gottes Dreieinigkeit als Personenkommunität aufgefaßt»*.

54. *Frankfurter Algemeine Zeitung*, 22.9.2000, 51.

zu dieser Tendenz ist einleuchtend. Das darf allerdings kein Grund sein, im Endeffekt die theologische Bedeutung der Unterscheidung der Hypostasen in der Trinitätslehre gering zu schätzen. Aus orthodoxer Sicht könnten wir die theologische Wahrheit unterstreichen, dass Gott nicht dank der Wesenseinheit dreifaltig ist, sondern vielmehr, weil die gemeinsame Quelle und Wurzel des Hervorgangs der einen dreifaltigen Gottheit die Hypostase des Vaters[55] ist, der den Sohn immanent zeugt, und den Geist immanent ausgehen lässt.

Hier hat die orthodoxe Theologie eine vernünftige Sichtweise, die durch ein theologisches Paradoxon sowohl einen extremen Kataphatismus als auch einen extremen Apophatismus ablehnt. Der Mensch erkennt aus dem göttlichen Wirken Gott auf eine Weise der ursprünglichen Erfahrung und nicht des Nachdenkens, und so kann er ihm verschiedene kataphatische göttliche Namen zuschreiben, die sich auf die Vielfalt des Wirkens Gottes in der Welt beziehen und lebhaft die Beziehung Gottes mit der Welt widerspiegeln. So könnte man sagen, dass sich die Trinitätslehre aus der Soteriologie[56] entwickelt, sofern wir aus dem, was Gott wirkt, seine Identität verstehen[57]. Der Ausdruck stimmt, dass, sofern der ad extra Ausdruck Gottes trinitarisch ist, wohl auch Gott trinitarisch ist[58], oder besser, die Beziehungen Gottes zu uns sind in der innertrinitarischen Beziehung vorgebildet. Beispielsweise schweben die Namen Gottes wie Schöpfer oder Erlöser im luftleeren Raum, wenn sie nicht in Verbindung damit stehen, wie der Mensch das Wirken des dreifaltigen Gottes annimmt. In der uns beschäftigenden Frage stellt die Unterscheidung zwischen ungeschaffenem Gott und geschaffener Welt, auf die wir uns schon bezogen haben, für die kirchlichen Väter keine

---

55. Für die christliche Trinitätslehre in Beziehung mit den Urteilen der Gnostiker zugunsten der Existenz eines Polytheismus im Alten Testament siehe COHON, *Unity*, S. 458ff.

56. So könnte auch jemand die Ansicht vertreten, dass *«We are able to adress God, then, only because God first addresses us, for the same reason that our knowledge of God must follow in the wake of God's knowledge of us»* {J. ANSREW FULLERTON, *God by any other Name?*, in: Modern Theology 18 (2002) Seiten 171-181, hier S. 174}.

57. Wir können positiv im Anfang bei K. Barth feststellen: *«Where the actuality exists there is also the corresponding possibility»* (*Church Dogmatics*, II/1, Edinburgh, 1957) S. 5.

58. Die **ökonomische Trinität** steht der **immanenten Trinität** vor und ist von ihr nicht unabhängig. Die strenge Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität wurde zum Ziel der Kritik von Catherine Mowry Lacugna in: *God For Us: The Trinity and Christian Life*, New York, NY: Hartper Collins 1991.

ontologische Differenz dar, die nicht in Verbindung mit der Erkenntnislehre steht. Das heißt, obwohl Gott in der Schöpfung durch sein Wirken (energeiai), aber auch auf die Weise seiner Existenz als Personen der Dreifaltigkeit bekannt wird, bleibt er transzendent und unzugänglich. Somit ist Gott gleichzeitig bekannt und unbekannt, aussprechbar und unaussprechbar, offenbar und verborgen[59].

Wenn wir das Obige recht bedenken, dann können wir ohne Missverständnisse die Tatsache begreifen, dass Christus selbst die Trinität als Vorbild der Gemeinschaft hinstellt, die das Leben der Gläubigen beeinflusst (*... damit alle eins sind wie auch wir eins sind*)[60]. Darauf bezieht sich auch die Ermunterung Christi an seine Jünger, *alle Völker zu lehren und auf den Namen der Dreifaltigkeit zu taufen*. Der christliche Monotheismus ist also nicht gemeinschaftslos (akoinonitos), mit der Bedeutung, dass Gott auf sein Wesen beschränkt wäre und nur durch die Propheten spräche[61]. Die von der orthodoxen Theologie betonte Unterscheidung zwischen Wesen (ousia) und Wirken (energeia) Gottes erklärt, dass Gott sich selbst nicht beschränkt. Gott steht wirkmächtig in Gemeinschaft mit der Schöpfung und dem Menschen, und auch heute direkt (personal) durch seine Kirche, sofern uns die Göttliche Eucharistie die Möglichkeit zum Empfang des fleischgewordenen Logos selbst gibt[62].

---

59. Siehe zu diesem Thema G. MARTZELOS, *Kataphasis und Apophasis beim heiligen Maximus Confessor* (griech.: *Καταφασις καί ἀπόφασις στόν ἅγιο Μάξιμο τόν Ὁμολογητή*), Nachdruck aus den Protokollen der 22. Theologischen Konferenz mit dem Thema „*Der heilige Maximus Confessor*" (griech.), Thessaloniki 2001, S. 159-172.

60. Christus selbst brachte die göttliche Einheit hervor. Übereinstimmend mit Mk. 12, 29 verwies Jesus auf Dtn. 6, 4-5 als wesentlichen Grundzug und gründete darauf das Gebot von Lev. 19, 18 bezüglich der gebotenen Nächstenliebe. Obwohl die Parallelstellen Mt. 19, 16ff. und 22, 34ff. und Lk. 18, 18-30 das Thema nicht betreffen, bleiben sie bei der Bezugnahme auf die Einheit Gottes, die sich in der göttlichen Vaterschaft gründet (siehe auch Mt. 5-7). Vgl. auch COHON, *Unity*, S. 451.

61. Ein sehr bedeutender Punkt christologischer Rede, mit der wir den theologischen Dialog mit westlichen Theologen fortzetzen müßen, ist beispielsweise der Ausdruck von J. Reikerstorfer: «*Dabei ginge es nicht um ein Wiederbeleben theologisch vertrauter Figuren vom "Deus absconditus", dem "verborgenen" oder "unbegreiflichen Gott", sondern um einen anspruchsvollen Gott, der uns auch erschrecken läßt über uns selbst, also um den Gott des Gehorsams in der Verheißung selber, der Gerechtigkeit in der Liebe, der „Compassion" (J.B. Metz) in der Anerkennung der Anderen. So kann auch Kirche –in dem sie die Gefährdetheit dieses Könnens nicht verdrängt – zum Heilszeichen Gottes in der Geschichte werden*» (*Gottesspurr*, S. 116).

62. Über das sehr interessante Thema «*kirchliche Erfahrung und orthodoxe Selbst-*

Hier wird also die Mobilität und Geselligkeit Gottes betont, eine Mobilität, die nicht nur die Beziehung Gottes mit der Welt und dem Menschen betrifft, sondern auch seine innertrinitarische Existenz[63].

Auf diese Weise muss das Wort des Evangeliums, das immer beweglich ist, als das immer Fleischwerdende (überall dort, wo es gepflegt wird) und das den Erscheinungsformen der Zivilisationen Zugeordnete verstanden werden. So war es auch in der ersten christlichen Zeit, als das *fleischgewordene Wort des Evangeliums* in Kontakt mit den Völkern kam[64]: Das ist etwas, was sich nicht verändern darf, sofern Christus nicht einfach eine historische Person ist, sondern „*gestern, heute und in Ewigkeit derselbe ist*“ (Hebr. 13, 8). Wir unterstreichen diesen Punkt, weil im Dialog des Christentums mit dem Judentum und dem Islam eine Tendenz unter den Christen zu existieren scheint, die in Richtung eines modalistischen Monarchianismus (Modalismus) geht, womit sie (die Christen) die anderen überzeugen wollen, dass sie selbst auch Monotheisten und nicht Tritheisten sind. Was in diesen Fällen offensichtlich übersehen wird, ist, dass Christus – als Gottmensch – der *kirchliche Mittelpunkt* ist[65], der die erlösende Kraft des Christentums und des christlichen Monotheismus zum Ausdruck bringt[66].

---

*erkenntnis»* siehe B. KALLIAKMANIS, *Methodologische Voraussetzungen der Pastoraltheologie* (griech.: *Μεθοδολογικά πρότερα τῆς Ποιμαντικῆς*), Thessaloniki 2000, S. 226 ff.

63. Siehe MARTZELOS, *Orthodoxe Glaubenslehre* II (griech.), S. 92ff.

64. Siehe G. MARTZELOS, *Die Fleischwerdung des Wortes als grundsätzliches Missionsprinzip in der alten Kirche* (griech.: *Ἡ σάρκωσις του Λόγου ὡς θεμελιώδης ἱεραποστολική ἀρχή της ἀρχαίας Ἐκκλησίας*), in: Vorträge von Unterichten theologischer Themen der offenen Universität (griech.: *Εἰσηγήσεις μαθημάτων θεολογικου κύκλου ἀνοιχτοῦ Πανεπιστημίου* Thessaloniki 2002 (ed. Stadt von Thessaloniki), S. 281-309, hier S. 285-7.

65. Da sieht man den gründlichen Unterschied des heutigen Ökumenismus vom ökumenischen Geist der untrennbaren Kirche. Die orthodoxe Kirche untrestreicht die Wahrheit der Christologie, da sie den Grund für wahre Anthropologie bietet. Siehe G. MANTZARIDIS, *Christliche Ethik I.* (griech.), Thessaloniki 2002, S. 277.

66. Da sehen wir mit Sympathie die Skephsis von L. Boff: *«Das erfordern unsere Verehrung für das Geheimnis Gottes, der sich ja in der Geschichte offenbart, unsere Liebe zu Jesus Christus, dessen Botschaft und Bedeutung ja niemanden ausschließen oder herabsetzen wollen, unser Gemeinschaftsempfinden mit den übrigen christlichen Kirchen, die ja auch die Erinnerung an Jesus lebendig erhalten, wie auch unsere Achtung für die anderen religiösen und spirituellen Wege, auf denen sich Gott schon immer allen Menschen genähert hat, in der Absicht, ihnen Gnade zuteil werden zu lassen und sie zu retten»* (*Manifest*, S. 86).

Karl Rahner hat beispielsweise in seinem Versuch, mit dem Islam monotheistisch zu sprechen, seine theologische Terminologie auf Gott Vater fokussiert, wie es scheint. Er sagt, dass Gott Vater in der Geschichte der Offenbarung Gottes der geschaffenen Welt nicht fern ist, sondern sich in ihr offenbart als das in Wahrheit ewige Leben und als Liebe (an anderer Stelle ersetzt er diese Wörter mit Logos und Geist)[67]. Wie kann man allerdings den Ausdruck verstehen, dass *dieser eine und unfassbare Gott nahe ist in Christus*, wenn im selben Moment betont wird, dass Christus nicht irgendein Prophet ist? Wenn er nicht irgendein Prophet ist, wieso wird dann nicht ausdrücklich gesagt, dass er die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit ist? Es ist Tatsache, dass islamische Theologen das Christentum als tritheistisch verurteilen. Ist es aber aus christlicher Sicht gestattet, dass man sich, und sei es nur terminologisch, einem modalistischen Monarchianismus zuwendet, um eine Sprache der Verständigung mit dem Islam zu finden[68]?

Während wir es unserem Leser überlassen, die obige Frage allein zu beantworten, werden wir hier versuchen, aus unseren Überlegungen

---

67. Siehe VORGRIMLER, *Dasein*, S. 549. Hier ist man vielleicht einer Meinung mit jenen, die sagen, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist gemeinsame Bezeichnungen und nicht einfach getrennte Namen sind [siehe A. F. KIMEL, *The God Who Likes His Name: Holy Trinity, Feminism, and the Language of Faith*, in: A. F. KIMEL (Hg.), *Speaking the Christian God*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1992), Seiten 188-208].

68.Überdies meint K. Rahner bei anderer Gelegenheit, dass: «*(The) 'immanent' Trinity is the necessary condition for the possibility of God's free self-communication*» (*The Trinity*, London, 1970, S. 102, Anmerkung 1). An anderer Stelle drückt er es so aus: «*In der Offenbarungs- und Heilsgeschichte hat (der Glaubende) es mit dem unaussprechlichen Geheimnis des unumgreifbaren, ursprunglosen Gottes, Vater genannt, zu tun, der nicht in einer metaphysischen Ferne west und verbleibt, sondern bei aller seiner Unbegreiflichkeit und Souveränität und Freiheit sich selber der Kreatur mitteilen will als deren ewiges Leben in Wahrheit und Liebe. Dieser eine und unbegreifliche Gott ist in einer unüberholbaren Weise geschichtlich dem Menschen in Jesus Chrisus nahe, der nicht irgendein Prophet in einer offenen Reihe von Propheten ist, sondern die endgültige und unüberholbare Selbstzugabe dieses einen Gottes in der Geschichte. Und dieser eine und selbe Gott teilt sich selber dem Menschen als Heiliger Geist in der innersten Mitte der menschlichen Existenz zu dem Heil und der Vollendung mit, die Gott selbst ist. Es gibt also für den christlichen Glauben zwei radikalste und endgültige und unüberbietbare Gegebenheiten, Daseinsweisen des einen Gottes in der Welt, die das frei von Gott gewährte endgültige Heil der Welt sind, in Geschichte und Transzendenz. Diese beiden Gegebenheiten sind als bleibende immer zu unterscheiden, wenn sie sich auch gegenseitig bedingen*» ( K. RAHNER, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 13, Zürich 1978, Seiten. 139ff.).

heraus Antwort zu geben auf andere Ansichten zeitgenössischer Theologen. An diesem Punkt wollen wir uns auf die Bedeutung beziehen, die die christliche Trinitätslehre in Bezug auf die moderne Gesellschaft hat. Nach Ansicht von L. Boff, der in der modernen Gesellschaft einen besonderen Wunsch konstatiert, dass der Mensch zur gesellschaftlichen Gesamtheit gehören will, woraus die Demokratie besonderen Nutzen zieht, ist die Trinitätslehre eine Lösung, sofern die trinitarische Gemeinschaft ein Vorbild für das menschliche Ziel ist, eine Gesellschaft zu verwirklichen, bei der mit Nachdruck Teilhabe und Unterscheidung gelten sollen[69]. In der Tat: Es wird für gewöhnlich angenommen, dass die erste christliche Gemeinschaft nach dem Vorbild der trinitarischen Gemeinschaft zu leben versuchte, während die nachfolgenden Generationen der Christen zuweilen von den politischen Strukturen ihrer Zeit anstelle vom biblischen Muster der Beziehung von Gott und den Menschen geleitet waren. Mit dieser Wende in der christlichen Trinitätslehre und ihrer Bedeutung für das gesellschaftliche Leben stellen wir fest, wie viel Interesse an einem nicht statischen Verständnis dieser Lehre besteht[70].

Hier wird also von einer Beziehung gesprochen, die von der „Entäußerung“ und dem „Zusammen-Ineinander“ (Inklusion) charakterisiert ist. Entäußerung bedeutet unsere Hingabe für die anderen um eines gemeinsamen Guten willen, so wie mit der Entäußerung des Wortes (Phil. 2, 5-11) das Heil aller Menschen erreicht wurde. Der Ausdruck „Zusammen-Ineinander“ (Inklusion) bezieht sich auf die Annahme der Anderen, in gleichzeitiger Annahme von Einheit und Verschiedenheit. Vorbild der Einheit ist die trinitarische Gemeinschaft des Wesens, während die Unterscheidung mit der hypostatischen Eigentümlichkeit jedes einzelnen wiedergegeben wird. Da möchten wir die Ideologie vermeiden. Die Inkarnation und die Hingabe Gottes für das Heil des Menschen ist eine Tatsache, die uns zeigt, daß die drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit an diesem Heilsprozes teilnehmen. Hypostatisch durch den Fleißgewordenen Logos das angebotene Heil für die Menschen ist ein Trinitarischer Angebot.

Diese gesamte Synthese von Einheit und Verschiedenheit könnte mit dem patristischen Ausdruck „Perichorese“ wiedergegeben werden[71].

---

69. Siehe L. BOFF, *Holy Trinity, Perfect Community*, Maryknoll NY, Orbis, 2000, S. XIII.

70. Siche bezeichnender Weise Michael HIME und Kenneth HIME, *In Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, New York, Paulist 1993, S. 55-73.

71. Dieser Ausdruck wurde von Johannes von Damaskos gebraucht, um die Perichorese

Für den Häretiker Arius ist der Vater ein göttliches Wesen, das von dem des Sohnes verschieden ist: Arius hat behauptet, dass nur der Vater ewig und ungeschaffen ist; der Sohn sei Geschöpf, höher als die anderen Geschöpfe. Arius war in der Tat weit vom theologischen Leben und Ausdruck der Kirche entfernt, der die immanente Beziehung der trinitarischen Hypostasen zeigen wollte und die kirchliche Lebensart von der trinitarischen Einheit her verstand. Heutzutage erkennen wir mit Positionen, wie sie L. Boff vertritt, ein intensives antiarianisches Klima, bei dem eine Unterschätzung des Wortes – im Gegensatz zu Fällen wie oben bei Karl Rahner – nicht vorkommt. L. Boff betont, dass jede göttliche Person von den anderen göttlichen Personen bestätigt wird, und er hebt die Bedeutung der Einheit in Kombination mit der Verschiedenheit der Personen hervor. Das meint, dass die Gemeinschaft mittels der Gesellschaft und der gegenseitigen Entäußerung gelingt[1] . In diesem Fall wird die Trinität als eine vollkommene Gemeinschaft vorgeführt und die Meinung unterstrichen, dass die trinitarischen Häresien scheiterten, da sie die Einheit Gottes in den drei Hypostasen nicht begriffen. Wie bekannt ist, wurde der modalistische Monarchianismus so verstanden, dass der eine Gott drei verschiedene Arten des In-Erscheinung-Tretens hatte. Der Tritheismus sprach sich für einen Glauben an drei verschiedene Götter aus und leugnete die Beziehung einer Einheit in der Gottheit. Beide Häresien boten vernunftbetonte Vereinfachungen an, womit versucht wurde, das Verständnis des Geheimnisses der Trinität als vollkommene Gemeinschaft herabzustufen[73] .

Wir erachten also die Wende zeitgenössischer Theologen in Richtung einer einfacheren Ausdrucksweise der Lehre als sehr bedeutsam, wie es im Fall von L. Boff. Wir müssen wirklich das heutzutage schließlich betonen und dürfen die theologische Wahrheit nicht ins Abseits drängen, dass Gott Liebe ist (1 Joh. 4, 8)[74].

---

der Personen der heiligen Dreifaltigkeit in der einen Wesenheit auszudrücken. Siehe J. BILZ, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus*, Paderborn 1909, S. 63 ff.

72. BOFF, *Trinity*, S. 3.

73. BOFF, *Trinity*, Seiten 56-7 J. NEUNER and J. DUPUIS, *The Christian Faith*, Staten Island NY, Alba House, 1996, S. 136.

74. In dem L. Boff den Text *Dominus Iesus* kritisiert, sagt über Theologie und Liebe volgendes: «*Wenn Theologie die Rede von Gott ist und wenn Gott Liebe ist (1 Joh 4, 8.16), wie kann dann eine Theologie so wenig von Liebe reden, wie die vatikanische Instruktion es tut? Haben wir es hier nicht mit den Anfängen einer Verwirrung stiftenden Verkürzung zu tun?*» (vgl. *Manifest*, S. 66). Ist uns auch sehr wichtig, wenn er auf der

Dieser einfache Ausdruck ist die Grundlage für die Trinitätslehre. Der Mensch kennt Gott als Liebe und als Sich-selbst-Schenkend, etwas, das zugleich Herausforderung und Einladung für jeden Menschen ist (*liebt einander, wie ich euch geliebt habe*) (Joh. 13, 34). Diese Perspektive führt dazu, dass manche Theologen erläutern, dass „*Gott der Liebende, der Geliebte und die Liebe zwischen diesen beiden ist*", bezogen auf die drei göttlichen Personen[75]. Wir können aber den letztgenannten Ausdruck nicht mittragen, wenn wir die orthodoxe Sichtweise darlegen wollen, weil die Basis dieses Ausdrucks die Lehre des *Filioque* zu sein scheint[76]. Deswegen sollte die Betonung des Verständnisses Gottes als Liebe nicht auf die Eigentümlichkeit der Personen zurückgeführt werden, sondern auf das Sich-Ausdrücken Gottes den Menschen gegenüber in ihrer gemeinsamen Geschichte und interpersonalen Beziehung, die in der Praxis gesetzt wird[77].

Wir wollen also der Ansicht nicht widersprechen, dass die göttliche Gemeinschaft ein offenes Geheimnis des „Zusammen-Ineinander" ist, sofern sich die Trinität dem Menschen hin öffnet (ad extra). In der Tat: die Fleischwerdung des Wortes hat die Trinität in die menschliche Geschichte hineingeführt, insofern sie tatsächlich zeigte, dass die Unterscheidung zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem keine Trennung dieser zwei Wirklichkeiten ist. So haben denn auch die ersten christlichen Gemeinden die Gemeinschaft der Christen untereinander und mit der Welt auf der trinitarischen Gemeinschaft gegründet (Apg. 4, 32.34-35)[78].

---

nächsten Seite die verbundene mit der göttlichen Liebe Wahrheit, die Christus bietet, als allen Menschen offen charakterisiert: *«Aber das ist doch wohl nicht der fundamentale Sinn der Wahrheit, den Jesus und sein Geist vermitteln wollen! Befreien soll sie, und zwar nicht nur jene Gläubigen, die treu und gehorsam zum Lehramt stehen, sondern alle Menschen»*.

75. Siehe BOFF, *Manifest*, S. 109-110.

76. Siehe Th. J. SCIRGHI, *The Trinity: A Model for Belonging in Contemporary Society*, in: The Ecumenical Review 54 (2002) S. 333-342, hier S. 336: *«The Spirit, proceeding from both, is the bond of the love between them: "God is the lover, the beloved, and the love between them»*.

77. Wir kommen wieder auf die Gedanken von L. Boff (vgl. *Manifest*, S. 68), der das ökumenische Beispiel vom Apostel Paulus unterzeichnet, um die christliche Offenheit auszudrücken. Sein Schrei ist nach Praxis: *«Was tun denn die Christen, dass alle in den seligen Genuss des Lebens kommen? Das sind die Fragen, die uns bewegen müssten, soll denn die Wahrheit wirklich befreiend wirken»* (S. 69).

78. Siehe auch SCIRGHI, *Trinity*, S. 336.

Wir sahen doch bis her, daß es im Denken zeitgenössischer Theologen folgendes gibt: während man einerseits in manchen Fällen zum modalistischen Monarchianismus hin tendiert, wird andererseits in manchen Fällen die hypostatische Unterscheidung und die trinitarische Einheit sehr wohl als notwendiges Element der Entfaltung der gesellschaftlichen Beziehungen in der Welt dargestellt, und zwar nach dem Vorbild der trinitarischen Beziehung und der kirchlichen Gemeinschaft[79]. Wenn hier also, unserer Meinung nach, von einem Sich-Öffnen der Christen zur Welt gesprochen wird, wofür wir auch sind, ist die liebende Einheit gemeint, die die Christenheit in der modernen Gesellschaft als Beispiel des Zusammenlebens vorleben sollte, das sich auf das trinitarische Beispiel und die Selbsthingabe Christi an die Welt gründet. Im Gegensatz zu dem, was jene meinen, die die Unterscheidung der Personen in der Dreifaltigkeit überbetonen, wird im vorliegenden Aufsatz die Meinung vertreten, dass das trinitarische Leben ein Beispiel der Einheit ist durch die göttliche Entäusserung in der (und für die) Welt und dem modernen gesellschaftlichen Individualismus entgegensteuert[80].

## *4. Das christliche Beispiel als Minderheit, Mehrheit oder Absolutheit?*

### *a. Zwei moderne Antworten auf die religiöse Mannigfatigkeit: Absolutheit oder Pluralismus?*

Unter den Christen scheint es zwei Antworten auf die religiöse Mannigfaltigkeit zu geben: Absolutheit und Pluralismus. Der erste Fall ist nicht frei von Beschränkungen. Die bedeutendste ist die Überzeu-

---

79. Siehe SCIRGHI, *Trinity*, S. 337-8: *«The communitarian theory resembles a Trinitarian model in that the individual and the community are viewed as co-existent: there is no being apart from belonging. Furthemore, we are made in the image of God and the image of God is Triune, with the Three existing in an eternal communion of agape, a relatioship of mutual giving and receiving... The sacrament of baptism in the name of the Triune God is a sign of belonging: the anointed members of the church no longer belong solely to themselves, but to Christ... celebration allows us to ender into a more profound communion with the social groups that define us...».*

80. Siehe SCIRGHI, *Trinity*, S. 341: *«The claim that the Trinity is the basis for human belonging makes a strong political statement, for it insists not only that human beings are social but that the ground of all beings lies in belonging to one another. Moreover, the Trinity provides the deepest foundation possible within the Christian tradition for the rejection of the bias towards individualism...».*

gung derer, die diese Position vertreten, dass nur der christliche Glaube Rettung bringt. In diesem Fall meint man, dass, welche Grundzüge der Tugend auch immer andere Religionen und ihre Führer haben mögen, sie die einzige Wahrheit dennoch nicht bereitstellen können, die mit Christus identifiziert wird. Man meint, dass der Verzicht auf die Wahrheit, dass *Christus allein der eine Herr und Retter aller Menschen ist*, der Verzicht auf die christliche Wahrheit selbst ist. Zu dieser Ansicht gibt es eine Gegenposition, nämlich die Meinung, dass die Absolutheit nicht übernommen werden darf, denn wir sollten mit dem Betonen der Überlegenheit nicht übertreiben, sondern von den anderen lernen.

Die andere Sicht ist also die pluralistische, und manche bezeichnen sich in diesem Sinn selbst als Pluralisten. Hier wird die Meinung vertreten, dass Christus nicht der einzige Weg zum Heil ist. Im Gegenteil: Man glaubt, dass es mehrere Wege zum Heil gibt. Welches die anderen Wege sind, das erfährt man, wenn man mit den anderen in Beziehung tritt – mit den anderen religiösen Traditionen. Der Maßstab für die Kritik jeder Religion ist, wie viel sie jeweils zum Heil ihrer Mitglieder beiträgt. Worin freilich dieses Heil genau besteht, darin sind sich dieselben Pluralisten möglicher Weise uneinig. Sie haben jedoch die gemeinsame Überzeugung, dass es ein gemeinsames Ziel gibt, auf das alle religiösen Traditionen gerichtet sind. Die „Pluralisten“ meinen, dass wir heute in der Lage sind, die anderen religiösen Traditionen mit größerer Objektivität und Unparteilichkeit zu sehen. Auf dieser Basis fordern sie die Verteidiger der Absolutheit auf, von ihrer Introvertiertheit Abstand zu nehmen.

Obwohl wir das Engagement der Pluralisten für Respekt gegenüber den anderen Traditionen mit einem freundschaftlichen Auge betrachten, sind wir nicht davon überzeugt, dass man nach dem wirklichen pluralistischen Tiefgang suchen soll. Und das, weil wir eine wirklich tiefe Wertschätzung der Mannigfaltigkeit möchten. Wir möchten den Pluralismus, den wir akzeptieren, klar definieren und mehr unter Ökumenizität verstehen[81] : Wenn nämlich der Pluralismus sich in einem Einebnen erweist, dann verliert der Ausdruck seinen eigentlichen Sinn. Wir stimmen nicht mit der Ansicht überein, dass nur derjenige Pluralist ist, der will, dass die Verurteilung der Universalansprüche der anderen Religionen betont wird. Genau in der gleichen Weise glauben auch wir hier, dass es einen gemeinsamen Boden in der Betonung gemeinsamer Werte gibt.

---

81. Auf Griechisch hätten wir am besten das Wort “Oikoumenikotis“ (Ökumenizität) statt „Ökumenismus” bevorzugt.

Bei den Themen, die bezüglich der Universalität angeführt werden, genügt es, einen Dialog um des gemeinsamen Guten willen zu führen. So kann der Christ nicht sagen, dass er von seinem Glauben an die universale Liebe Gottes für seine Geschöpfe zurücktritt, und zwar in jenem Moment, in dem auch all jene zu den Geschöpfen gehören, die nicht an ihn glauben. Hier orten wir, so möchten wir sagen, einen reinen Pluralismus (von Gott her und nicht vom Menschen), der, wenn er verschwiegen würde, praktisch negative Folgen hätte. Wir möchten *einem* solchen Pluralismus den Ausdruck "Zusammen-Ineinander,, (*Inklusion*) verleihen, wie wir ihn oben definiert haben. Dieser Ausdruck wäre also unter dem des Ökumenizität richtig zu verstehen. Wir glauben also, daß Pluralismus im tiefsten Sinn positiv zu verstehen ist. Doch läuft heute der religiöse Pluralismus die Gefahr, totalitär verstanden zu werden. Diese Totalität finden wir nicht ökumenisch, wie sie M. Bieber sehr ausdrucksvoll beschreibt[82], sondern relativ. Man spricht denn heute sicher von Experimentalität, wenn das Thema der Multireligiösität vorkommt. Diese Experimantalität basiert auf die Erfahrung und auf den Versuch. Hier *werden alle religiösen Formen als Versuche angesehen, als Experimente, um dem Eigentlichen, der Wirklichkeit Gottes näherzukommen*[83]. Die religiösen Formen oder die konfessionellen Differenzen werden als Entwürfe gesehen, die das Eigentliche der höheren Wirklichkeit nicht direkt darstellen. Sie sind einfach Wege zum Ziel aber nicht das Ziel selbst. Hier ist Gott zu weg; ist ein Nicht-Darstellbares und die religiösen oder konfessionellen Entwürfe sind nur Hilfsmittel [84] in einem theologischen Model, wo die Konfessionen oder die Religionen keine Absolutheit für sich beansprüchen dürfen, sondern nur vorläufige Entwürfe bleiben. Ist von Bedeutung, daß dies Model, das die Vorläufigkeit und Relativität unterstützt, unter negativen Kritik von der Seite römisch katholischer Theologen ist[85]. Das zeigt einen gesunden Dialog mit ein Phänomen, das die christliche soteriologische Frage ans Licht bringt, in einer postmodernen Welt, wo der christliche Theologe diese experimentelle

---

82. Vgl. *Die katholische Identität im Wechsel der Genrationen,* in: Una Sancta 57 (2002) 186-197.

83. Vgl. M. BIEBER, *Die katholische Identität,* S. 195.

84. Diese Weise des Gott-Denkens charakterisiert sicher unser postmoderne religiöse Leben: *«Im Prinzip votiert das ganze postmoderne Denken für ein Umkreisen der Wirklichkeit als dem Nicht-Darstellbaren»* (M. BIEBER, *Die katholische Identität,* S. 195).

85.Vgl. J. RATZINGER, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute,* in: IKZ (Communio) 25 (1996) 359-372, hier 360.

Ausdrucksweise respektieren soll. Wie M. Bieber betont, *heutige religiöse Identität ist stark auf Praxis und Erfahrung bezogen*[86]. Und wir stimmen zu, daß Glauben im christlichen Sinne aus diesem Grund viel massiver experimentell hinterfragt wird, nämlich nach der Erfahrung Gottes, nach der Begegnung mit Christus. Hier ist also die ekklesiologische Frage: Was hat Kirche zu tun anders als sich mit Orthopraxie ihre Wahrheit auszudrücken[87]?

An zentralen Punkten sehen wir also, dass der christliche Monotheismus nicht ohnedies unweigerlich mit Absolutheit einhergeht, denn die Absolutheit hat keine Beziehung zum Wesen seiner Botschaft. Die Globalisierung basiert auf den menschlichen Egoismus und auf der Vernachlässigung der Anderen, wo der Schreck herscht. Im Gegenteil, die Ökumenizität, die von der Kirche gelebt wird, basiert auf dem durch die tiefe Umkehr (Metanoia) anders gewordenen Menschen. Und bedeutet dieses «anders werden», daß seine Person zu solcher Art von Ort wird, wozu die Anderen auch gehören. Da spricht man von einer «katholischen» Hypostase[88].

### *b. Das Beispiel der orthodoxen Kirche von Amerika in der multireligiösen-multikulturellen Gesellschaft*

Im vorliegenden Abschnitt möchten wir praktisch zeigen, wie notwendig es ist, die Orthodoxie heute durch das Prisma der Minderheit zu sehen und nicht durch das der Mehrheit. Wir schöpfen unser Beispiel aus einem Stück des Lebens der orthodoxen Kirche, der Kirche von Amerika, und zwar aus dem Grund, weil an diesem konkreten Ort und seit langer Zeit die Multikulturalität keine neue Erscheinung ist, sondern die einzige Wirklichkeit[89].

---

86. Vgl. auch M. BIEBER, *Die katholische Identität,* S. 196.

87. Die gleiche Meinung vertrit M. Bieber, der –auf P. F. Knitter bezogen- richtig betont, daß die Absolutheit in der konkreten Gottesbeziehung, der Gotteserfahrung liegt, weil es um absolute Hingabe der Gläubigen an Jesus, nicht um eine absolute Norm des Jesus Christus für alle Menschen geht. Vgl. M. BIEBER, *Die katholische Identität,* S. 196; P. F. KNITTER, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt/M. 1997, S. 131.

88. Siehe MANTZARIDIS, *Globalisierung und Mönchtum* (griech. *Παγκοσμιότητα καί μοναχισμός*) in: Festschrift für den Metropoliten von Neapolis und Stauroupolis, Seiner Eminenz Dionysios (griech.), Thessaloniki 1999, S. 483-496, hier S. 496.

89. Zusammenfassend für die Entwicklung der multireligiösen Wirklichkeit in Amerika siehe COBB, *Diversity*, S. 38ff.

In Amerika nimmt die orthodoxe Kirche die Herausforderungen einer vorgegebenen, aber sich auch heftig entwickelten Multireligiosität-Multikulturalität an, wo keiner sagen kann, dass die eine oder andere Gruppierung absolut vorherrscht[90]. In dieser Situation trifft es zu, dass „*nicht der Totalitarismus einer einzigen kulturellen Gesellschaft bevorzugt wird, sondern die Vielgestaltigkeit und der Reichtum der zivilisierten menschlichen Gesellschaft*“[91]. An Hand solcher Beispiele stellt man sehr leicht fest, wie kraftlos und unwesentlich der Versuch einiger ist, den Dialog mit dem religiös oder kulturell Anderen zu vermeiden. Hier ist die ökumenische Bewegung tatsächlich in Bewegung, so wie auch das Interesse aller in Bewegung ist, die je eigene Besonderheit nicht zu verlieren, ein Interesse, das mitunter mit harten Kämpfen einhergeht. Bei den Kämpfen kommt es vor, dass man Mitglieder unterschiedlicher Bekenntnisse und Richtungen an einem Strang ziehen sieht, um irgendein Ziel auf dem öffentlichen Sektor zu erreichen, obwohl sie im Privatleben ihrer Gemeinschaften völlig entgegengesetzte Zielsetzungen haben.

Natürlich ist in multireligiös-multikulturellen Gesellschaften wie den oben erwähnten der Individualismus ein starkes Phänomen, sodass von einem multiindividuellen Zusammenleben (Koexistenz) der Personen gesprochen werden kann, bei dem die Freiheit nicht Vorgegebenes, sondern Privileg ist[92]. Es geht hier allerdings um eine Freiheit, die nicht gesellschaftlich, sondern individuell und singulär ist.

Die Minderheitsstimme der Orthodoxie auf dem genannten multireligiös-multikulturellen Gebiet wird eine bedeutsame Mehrheit (!), indem sie im ständigen Dialog bleibt. Sie hat die Möglichkeit, sich einzubringen, indem sie die Entfremdung und den Individualismus mittels der Betonung der Wahrheit bekämpft, dass „*in dem Maß, in dem der Individualismus die Koinonia (Gemeinschaft) leugnet, in demselben Maß die Koinonia (Gemeinschaft) die Verschiedenheit der Person(en) nicht schätzt, und so entfremden sie den Menschen von der Authentizität der wahren Existenz*“[93]. Zu Recht wird von der griechisch-

90. Siehe für unsere folgenden Überlegungen A.KLAPSIS, *Die Orthodoxie in der Neuen Welt* (griech.: *Ἡ Ὀρθοδοξία στόν Νέο Κόσμο*), Thessaloniki 2000, hier S. 19ff.

91. Siehe KLAPSIS, *Orthodoxie* (griech.), S. 20.

92. Siehe KLAPSIS, *Orthodoxie* (griech.), S. 22.

93. Siehe KLAPSIS, *Orthodoxie* (griech.), S. 26. Großen Eindruck auf uns macht die Position von P. E. Klapsis, wenn er ein wenig später hervorhebt: « „*Die Leistungsfähigkeit der Orthodoxie besteht im Zurückweisen eines cheauvinistischen ‚Griechentums'*,

orthodoxen Kirche in Amerika der *ökumenische (weltumspannende) Hellenismus* vorgeschlagen, und zwar in Hinsicht der Ökumenizität, die sich aus dem Sakrament der Göttlichen Eucharistie darbietet und nicht etwa umgekehrt, daß die *Ökumenizität der Göttlichen Eucharistie* in Hinsicht der Ökumenizität des Hellenismus zu verstehen wäre[94]. So auch die Kirchengeschichte: sie ist keine Nationalgeschichte sondern ökumenische Geschichte, die auf dem menschlichen Fleisch Gottes aufbaut[95]. Vergessen wir nicht, daß Jesus selbst sein Segnen nicht mit nationalen oder konfessionelen Kriterien gegeben hat[96]. Dieses Denken wäre ein Vorschlag, das *Experimentälle Verhalten* unserer postmodernen

---

*das in die Isolation führt, und eines ‚Amerikanismus', der sich in Individualismus, Selbstgenügsamkeit und einer gesellschaftlichen Verantwortungslosigkeit ausweist".*

94. Überdies sind es bekannte Beurteilungen, die die Hellenisierung des Christentums in der Kirchengeschichte als unerträglich kritisieren: *«For example, we suffer now from some of the effects of Hellinisation, and also from too uncritical an acceptance of the scientific worldview»* (COBB, *Diversity*, S. 36). Dem ging die bekannte Tendenz bestimmter protestantischer Freigeister voraus, die das Thema der Inkulturation des Evangelienwortes als Annahme morphologischer Elemente aus der spirituellen Tradition der Griechen missverstanden und diese Beziehung als für das Christentum schädlich erachteten. Zu dieser Tendenz und ihrem Misserfolg siehe MARTZELOS, *Fleischwerdung* (griech.), S. 282ff., S. 289: *„Demgegenüber vertreten wir die Meinung, dass die konsequente und besonnene Position der Väter gegenüber der griechischen Philosophie wesentlich zur Verchristlichung des Hellenismus beitrug".* Siehe weiters auch bei Ch. KRIKONIS, *Orthodoxie und Hellenismus* (griech.: *Ὀρθοδοξία καί Ἑλληνισμός),* in: Vorträge von Unterichten mit theologischen Themen der offenen Universität (griech.: Εἰσηγήσεις μαθημάτων θεολογικοῦ κύκλου ἀνοιχτοῦ Πανεπιστημίου), Thessaloniki 2002 (ed. Stadt von Thessaloniki), S. 295-310, hier S. 295-6, wo auch eine der Ansicht entsprechende Bibliographie zu finden ist.

95. Es ist sehr bedeutend, daß in neueren Texten interchrlistlicher Beziehungen betont wird, daß die Kirche nicht in sich eingeschlossen ist: «*L' Église n'est pas une réalité fermée sur elle-même: elle est envoyée au monde et elle est ouverte au monde. Les nouvelles possibilités qui se créent dans une Europe déjà unie, et qui sont en train d' étendre ses frontières pour associer les peuples et les cultures de la partie centrale et orientale du Continent, constituent un défi que les chrétiens d' Orient et d' Occident doivent affronter ensemble. Plus ces derniers seront unis dans leur témoignage à l' unique Seigneur, plus ils contribueront à donner voix, consistance et espace à l' âme chrétienne de l' Europe... L' Europe tout entière a besoin de la richesse culturelle forgée par le Christianisme... Selon l' expression traditionnelle et si belle, les Eglises particulières aiment à s' appeler Églises soeurs. S' ouvrir à cette dimension signifie collaborer pour redonner à l' Europe son ethos le plus profond et son visage véritablement humain*» {*Declaratio Coniuncta*, Ecclesia Catholica/ Sancta Sedes : Acta Apostolicae Sedis 94 (2002) S. 718}.

96. Vgl. P. SGROI, *Per una teologia del dialogo (La koinonia come fondamento dell' ecumenismo, del dialogo interreligioso e della teologia del pluralismo religioso),* in:

Geselschaft, von dem wir unten sprechen werden, zu verstehen und mit christlich-soteriologischen Mitteln Lösungen zu geben.

So haben die nationalcharakteristischen Bezeichnungen, wie "griechisch-orthodox,, keinen Trennungscharakter. Wir haben das obige Beispiel gebracht, um ein tatsächlich ökumenisches Muster der Kommunikation, der Problematik und des Bemühens der Übertragung der ökumenischen Zivilisation der Orthodoxie zu betonen, die heute im multireligiös-multikulturellen Babel vor der Frage *der praktischen Bedeutung der ökumenischen Beziehungen* steht. Kann sie aus Furcht vor dem Anderen (Fremden) in sich selbst zusammengeschrumpft werden, gerade, wo doch ihr ökumenisches Zeugnis für die Rettung der Welt in der Theologie immer mit der modernen gesellschaftlichen Problemstellung in Verbindung steht? Natürlich nicht[97].

So auch das Christentum im allgemeinen: wenn es sich selbst als Gruppierung mit Mehrheitsstellung sieht, dann läuft es Gefahr, Macht in der Gesellschaft zu suchen und die Macht der Gottesliebe zu vernachlässigen. Das Christentum hatte jedoch als sein echtes Charakteristikum die Tatsache – und es hört auch nicht auf, dieses zu haben –, dass es nicht verwandt war mit irgendeiner Gestalt weltlicher Macht, sondern von den irdischen Machthabern verfolgt wurde. So muss man sicherlich in Betracht ziehen, dass es heute einem modernen Pluralismus gegenübersteht, der in sich die Erweiterung enthält. Was wir heute Multikulturalität nennen, drückt nicht nur die Begegnung der traditionellen Religionen, Zivilisationen oder Völkerschaften aus; ein bedeutsamer Faktor ist hier der gesellschaftliche Pluralismus, der von Gegensätzen und Unterschieden jeglicher Art – selbst religiösen – charakterisiert ist. Dieser Pluralismus darf nicht als Feind des Christentums betrachtet werden: Das Christentum hat, wie wir es in aller Schlichtheit sagten, als Ziel die praktische Theologie zur Rettung der Welt und nicht einen religiösen Synkretismus, der absolut mit einem rein theoretischen Denken zu tun hat[98].

---

Studi Ecumenici, 20 (2002) S. 143-152, hier 149 : *« La benedizione di Dio non è legata ad una appartenenza etnica o confessionale ...».*

97. Siehe auch MANTZARIDIS, *Ethik I.*, (griech.), S. 274, wo er die authentische Ökumenizität klar als theologische Frage und für die Gesellschaft Gesuchtes umreißt. Es lohnt sich, hinzuzufügen, was wörtlich auf S. 277 über die Differenz von Ökumenismus und Ökumenizität gesagt wird: „*Die orthodoxe Kirche hält fest an der Wahrheit der Christologie, weil diese die Grundlage für die wahre Anthropologie bildet wie auch darüber hinaus für die Ekklesiologie*".

98. Wir glauben, dass L. Boof die praktische Dimension unterstreichen möchte,

Im modernen gesellschaftlichen Leben findet das Wiederaufleben verschiedener kultureller und religiöser Traditionen unter dem Einfluss bedeutender Faktoren besondere Aufmerksamkeit; einen davon finden wir besonders bemerkenswert[99]: Es ist Tatsache, dass der moderne Mensch nicht mehr an der Wahrheit zweifeln kann, dass nicht höherwertigere und minderwertigere Gesellschaften existieren, sondern vielfältige legitime Weisen des Sich-Ausdrückens des Menschen[100]. Wir teilen die Ansicht, dass die christliche Theologie verpflichtet ist, ihre Aufmerksamkeit auf das zur Rede stehende Zeichen zu lenken. Dann werden die Gegenüberstellungen der östlichen und westlichen Christenheit, aber auch die Selbstkritik bezüglich der orthodoxen Position, die auf Bewahrung hinauswill, Lösungen in der ökumenischen Tradition der Kirche suchen, und zwar nicht als kulturell geschichtlich Gutes, sondern als Faktor des Heils ausnahmslos aller Menschen[101]. Mit dem vorhergenannten Beispiel – der Orthodoxie in Amerika – wurde gleichzeitig deutlich, dass die Theologie nicht schlechthin von den Bedingungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit abhängt, sondern sich mit ihnen in einem Dialog auseinandersetzt und versucht, ihre eigene Botschaft zu positionieren. Es scheint also tatsächlich so zu sein, dass die orthodoxeTheologie

---

wenn er seine Meinung, «*dass sich die Ekklesialität der Kirche Christi auf alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erstreckt*» so analysiert: «*Dann in der Tat wird die Ökumene fruchtbar sein; und die ganze Menschheit wird den spannenden Traum träumen können, dass sich die Kirchen auf den hochherzigen Weeeifer einlassen, herauszufinden, welche von ihnen das Evangelium Jesu besser lebt, sachgerechter verkündet und sichtbarer, konkreter und überzeugender in unserer sich globalisierten Welt zum Ausdruck bringt*» (*Manifest*, S. 105).

99. Siehe für diese Faktoren I. PETROU, *Die orthodoxe Theologie in einer multikulturellen Geselschaft* (griech.: Ἡ ὀρθόδοξη θεολογια σέ μία πολυπολιτισμική κοινωνία), Protokollen intern. wiss. Konferenz der theol. Fak. des Aristoteles Univ. v. Thessaloniki mit Thema „*Thessaloniki als Zentrum orthodoxer Theologie. Perspektive in der heutigen Europe* (griech.), Thessaloniki 2000, S. 214-5.

100. PETROU, *Die orthodoxe Theologie* (griech.), S. 215.

101. In der Tat glauben wir, dass die orthodoxe Theologie, wenn sie in der modernen Welt zur Sprache kommen will, nicht bei den historischen Modellen der Vergangenheit stehen bleiben darf, sondern in der theologischen Perspektive stehen muss, die die theologische Tradition der Vergangenheit eröffnet, um sich in der modernen Welt auszudrücken, wenn dazu nicht angenommen wird, dass sich die Theologie anderer Wissenschaften bedient, sondern wenn sie diesen dient, um ihnen den Bezug zu Gott aufzuzeigen. Es ist heutzutage ein modernes Phänomen, zu meinen, dass man theologisch und christlich spricht, wenn man in der Darstellung seiner (anthropologischen) Rede Christus und das Heil, das er von Gott bringt, übergeht. Heutzutage glaubt man, dass es theologische

*Lösungen für verschiedene Probleme anbieten kann, die den modernen Menschen beschäftigen, und es scheint auch tatsächlich so zu sein, dass ein Interesse der anderen an der orthodoxen Sichtweise besteht*[102]. Was wäre also ihre Position zum Thema "Absolutheit des Christentums"?

### *c. Absolutheit des Christentums?*

Es ist eine Tatsache, dass jede Religion meint, selbst allein die *einzige Wahrheit* zu besitzen. Was kann also eine mögliche orthodoxe Position zu diesem Thema sein? Wir möchten den Versuch wagen, zu sagen, dass *das Fleisch Christi nicht nur jeden Menschen, sondern auch jede Religion erfasst.* Auf diese Weise wird das Christentum nicht zur Bremse der gesellschaftlichen Entwicklungen, sondern will sie soteriologisch beeinflussen. Wann immer der Mensch versucht, sich von religiösen Autoritäten zu befreien, zwingt sich das Christentum nicht nochals eine weitere Autorität auf, sondern schlägt seine Anpassung an die-zeitgemäßen gesellschaftlichen Erfordernisse des religiösen Pluralismus vor. Wir wollen noch einen weiteren Versuch wagen: sowohl terminologisch als auch inhaltlich. Wir möchten sagen, dass *der religiöse Pluralismus in der Person des Wortes*, das für alle seine Geschöpfe, das heißt für jeden Menschen, Fleisch geworden ist, *hypostatisch* gefasst werden kann. Die *inkarnierte Hypostase* des Gott Logos ist das soteriologische Zentrum. Hier zeigt sich, dass ein Monotheismus nicht die Absolutheit beansprucht, sondern sich liebend dem *Anders-Sein (des Anderen)* öffnet. Wir glauben, dass so die Botschaft des Evangeliums der modernen Welt bekannt gemacht werden kann, etwas, das ein intensives Bemühen der orthodoxen Theologen und (Religions)Soziologen ist[103].

---

Redeweise ist, wenn man konkreter vom Menschen und weniger von Gott spricht.

102. Siehe für unsere Überlegungen auch I. PETROU, *Die orthodoxe Theologie*, S. 213.

103. Wir denken hier an die Vorschläge von I. Petrou, *Über die Multikulturalität als gesellschaftliche Tatsache und gesellschaftliche Forderung* (griech.), in: Kath Odon (griech.: *Καθ᾽ ὁδόν*) 5-17 (wir danken dem Verfasser, dass er uns die verbesserte und im Druck befindliche Ausgabe seines Textes überlassen hat, die für unsere theologischen Analysen sehr nützlich war). Weitere Problemstellungen und Gedanken über die Multikulturalität und das Thema der religiösen Freiheit Siehe in das neulich publiziertes Buch von. I. Petrou, *Multikulturalität und religiöse Freiheit* (griech.: *Πολυπολιτισμικότητα καί θρησκευτική ἐλευθερία*), Thessaloniki 2003.

Gewiss könnte jemand einwenden, dass unser oben verwendeter Ausdruck als zentralen Schwerpunkt das Wort, den göttlichen Logos, hat und in der Folge die *Absolutheit des Christentums*. So ein Einwand wäre aber falsch, weil wir der *Absolutheit des Christentums den absolut sicheren Befürworter der menschlichen Freiheit, nämlich Gott Logos, entgegenstellen*. Hier muss man nämlich tiefer das Sich-Öffnen des christlichen Monotheismus zu den anderen hin erkennen – und das ist das Gesuchte –, aber auch die Ermunterung des Evangeliums, *selbst den Feind zu lieben*, das heißt, ein liebendes Verhalten selbst einer den Christen feindlich gesinnten Einstellung gegenüber. Wir wollen nicht vergessen, dass die bedeutendste neutestamentliche Stelle, die uns das Kriterium nennt, nach dem Gott die Menschen beurteilt, Matthäus 25, 31-46 ist. Hier wird weise betont, dass das Übereinstimmen mit dem Willen Gottes in Verbindung steht mit der Hilfe gegenüber dem Hungrigen, Durstigen, Nackten, Kranken, Gefangenen[104].

Die Stelle des Evangeliums, bei der man mit Umsicht stehen bleiben muss bezüglich des Themas der Absolutheit des Christentums, ist aber auch dort, wo gesagt wird, dass *niemand zum Vater kommt außer durch mich* (das heißt durch Christus). Das Subjekt ist hier sicher das göttliche Wort, von dem Johannes in seinem Prolog spricht. Wir wollen dabei diese Tatsache als Selbstverpflichtung der Christen betonen, sich den anderen gegenüber zu öffnen. Wenn also die Wesenseinheit Christi mit allen Menschen hier die Brücke ist, die alle Menschen zum Vater führt, dann dürfen wir den Ausdruck des Evangeliums nicht *absolut*, können ihn auch nicht einfach *pluralistisch*, sondern müssen ihn ökumenisch auslegen[105]. Jeder Christ soll hypostatisch eine offene Tür für

---

104. Wir wollen aber aktuell mit den Worten von H. Schipperges, dem großen Heidelberger Medizingeschichtler, spechen, der daran erinnerte, daß Jesus sich nicht Rabbi, Kyrios oder Messias nennen ließ, und dazu sagte: *«Nein: Jesus ist in die Mitte seines Volkes getreten und sagte: Ich bin euer Arzt! Ich bin gekommen, euch zu helfen»*. Tatsächlich sei diese mystische und therapeutische Dimension im Christentum mitsamt seiner Theologie leider nicht so sehr betont (vgl. auch *Christ in der Gegenwart* nr. 22/03, S. 191) und dazu würde wahrscheinlich mit uns L. Boff zustimmen, der den episkopalen despotismus und den Istitutionalismus so kritisiert: *«Heil besteht demnach in Macht und Ordnung... Deutlich mehr als das Evangelium wird das Kirchenrecht zur grossen Wegweisung für alles, was in der Kirche passiert»*. Ist nicht zu bewundern, sondern vorsichtig zu merken, daß er ein Befürworter der prophetischen Überlieferung und der Liebe ist (vgl. *Manifest*, S. 20, S. 80 ff.).

105. Abgesehen davon ist auch von dieser Ansicht her der Ausdruck verständlich, dass der Mensch den Vater durch das Wort kennenlernt, insofern nichts in der Welt zur

die Anderen sein, eine Tür, die zum Christus den Eingang möglich macht[106].

Die *Absolutheit des Christentums* ist ein Problem, das die jüngere wissenschaftliche Theologie intensiv diskutiert und zu dem sich eine reiche Bibliographie entwickelt hat[107]. In der multireligiösen Wirklichkeit der modernen multikulturellen Gesellschaften ist es eine bekannte Tatsache, dass der Mensch sich darin sicher fühlt, über sich selbst bestimmen zu können. Die Multikulturalität als eine Art Panreligiosität zu bezeichnen und als solche zu verurteilen, ist in fundamentalistischen Kreisen bekannt, und das geschieht auch leicht. Wir haben jedoch zu Beginn gesehen, dass sich Theologen positiv für einen *Synkretismus* aussprechen würden, wenn dieser als *Pazifismus* verstanden wäre. In diesem Fall wird sichtbar, dass die Multikulturalität mit ihrer Multireligiosität ein Hervorheben des Anders-Seins will und über die Weigerung des Menschen, dass man ungebeten über ihn bestimmt und ihn beherrscht, hin ausgeht.

Das Christentum begünstigt also, insofern *die Diakonie zu seinem Wesen gehört*, dieses Anliegen der multikulturellen-multireligiösen Gesellschaft zugunsten der Anerkennung des Anders-Seins[108]. Wir wollen diese Begünstigung mit dem Adjektiv *ökumenisch* definieren, und das machen wir auf theologischer Basis. Das Christentum versteht sich selbst nicht als kulturell höherstehend als die religiösen Zivilisationen der anderen, sondern *bezeugt mit dem Geist der Diakonie seine soteriologische Kraft, die aus dem Kreuz und der Auferstehung Christi schöpft zum Heil aller Menschen.* Auf diesem theologischen Weg muss sich das Christentum „*absolut*" bemühen, damit es eine Antwort auf den mo-

---

Existenz kam ohne das schöpferische Eingreifen des Wortes und insofern das Wort Abbild des Vaters ist.

106. Das ist natürlich eine praktisch zu beweisende Sache und keine idealistische Aufforderung. Grund dafür ist die Hl. Eucharistie.

107. Hier verweisen wir auf die sehr geschätzte Untersuchung von Reinhold Bernhard, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.

108. Da kommt das Thema der „*Metanoia*" (Umkehr) vor, die die Christen untereinander praktizieren sollen. Die Spaltung, sagte der Patriarch von Alexandrien Parthenios, sei immer Sünde und Verdammnis; die Geselschaft ist Paradies und Wahrheit. In der Tat: gamäss der orthodoxen Meinung, die "*Metanoia*" (Umkehr) ist der einzige Weg, der zur Lösung des heutigen ökumenischen Problems grosse Leistung bieten kann. Siehe mehr dazu bei STAMOULIS, *Physis und Liebe* (griech.: *Φύση καί ἀγάπη*), Thessaloniki 1999, S. 64-65.

dernen *ökumenischen* Geist gibt[109], wenn und wann immer er zu einem religiösen Synkretismus führt, selbst wenn dieser Synkretismus als *Pazifismus* verstanden wird[110]. Bei diesem theologischen Zeugnis-Geben soll das Christentum, so meinen wir, *„absolut“* sein.

---

109. *Die Begrenzung der Person Christi auf der Ebene der Nationen ist ein grosser Verfall. Auf diese Weise öffnet sich der Weg zum Hass zwischen den Nationen und den sozialgeselschaften»* {B. KALLIAKMANIS, *Methodologische Voraussetzungen der Pastoraltheologie* (griech.: *Μεθοδολογικά πρότερα τῆς ποιμαντικῆς θεολογίας*), Thessaloniki 2000, S. 234}.

110. Siehe auch MANTZARIDIS, *Ethik I.* (griech.), Seiten 279-80.

## *Schlussfolgerung*

Gott befindet sich in jedem Fall in der multireligiösen-multikulturellen Gesellschaft, und die Frage nach Gott wird als ein Verfahren des Kennenlernens und der Suche Gottes gemeinsam mit anderen verstanden. Wir müssen den Synkretismus unserer Zeit und die epochalen Umwälzungen unserer Ideen bedenken, aber auch unsere Unfähigkeit, die Wirklichkeit Gottes vollständig begreifen zu können, was Gott nicht zum idololatrischen Objekt der Menschen macht. Das bedeutet, der Ausschluss des Anderen – und das ist eine Tendenz, die in dem Maß zunimmt, in dem angenommen wird, dass heute die religiöse Globalisierung mehr Raum gewinnt –, ist unvereinbar mit dem christlichen Geist.

Die Einnahme einer bestimmten Position ist besser als der *Skeptizismus*, der im vorliegenden Fall bedrohlich werden kann, wenn man nicht ernsthaft den religiösen Sektor beim Thema der multireligiösen-multikulturellen Gesellschaft mitbedenkt. Die Bewegung zur Wiederherstellung einer „*alten Religion*" ist bekannt – wie es in manchen fanatischen Strömungen des Judentums, des Islam und des Christentums vorkommt, wo auf dem Vernichten des Denkens aufgebaut wird; hier zählt das Denken nichts, wie Alain Finkielkraut[111] angemerkt hat, und das hat eine neue religiöse Perspektive der Gewalt zur Folge, die bereits blutige Spuren in der europäischen Geschichte hinterlassen hat.

Ausschluss und Anathem, Verbannung und Gewalt gehören nicht zum Königreich Gottes, denn bei Gott gibt es gar keine Gewalt. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Umkehr und sein gottbegeistertes Leben. Die ökumenischen und interreligiösen Dialoge sind notwendiges Instrument einer solchen Auslegung und müssten, anstatt übersehen und gestrichen zu werden, in die theologische Ausbildung einfließen in Konfrontation mit der *agnostizistischen Kultur, die uns eine "individuelle" (oder individualisierende) Geselschaft vorschlägt.* Wenn heutzutage eine ethische Autorität der Religion bzw. der Religionen gesucht wird (*moral authority of religion*)[112], dann hat das Christentum eine große theologische und auf jeden Fall faktische Verantwortung, die soteriologische Kraft der christlichen Botschaft zu betonen.

---

111. A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée, Gallimard,* Paris 1987.

112. S. M.-ABEDIN (moslemischer Theologe), *Islam and Global Governance,* in: P. MISCHE-M. MERKLING,*Global Civilisation,* S. 282-307, hier S. 305.

Die christliche Welt steht vor einer bedeutenden Frage, nämlich, ob sie es schaffen wird, die Heilsbotschaft des Evangeliums so auszudrücken, dass sie als Notwendigkeit im multireligiösen-multikulturellen modernen Gemeinwesen erkannt wird. Der Weg zurück, das heißt die Rückkehr zu Schemen der Verabsolutierung des Christentums, ist für das In-Verbindung-Treten des Christentums mit der modernen Welt nicht ratsam und wäre für die anderen sicherlich auch unverständlich.

# BIBLIOGRAPHIE

(Nach Auswahl)


S. M.-ABEDIN, *Islam and Global Governance*, in: *P. MISCHE-M. MERKLING, Global Civilisation*, S. 282-307.

Th. AHRENS (ed.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung*. An der Lottbeck, Hamburg 1997.

M. ARAM, *Gandian Values, a Global Ethic, and Global Governance*, in: *P. MISCHE-M. MERKLING, Global Civilisation*. Sieche unten unter P. Mische-M. Merkling.

R. BERNHARD, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.

M. BIEBER, *Die katholische Identität im Wechsel der Generationen*, in: Una Sankta 57 (2002) 186-197.

L. BOFF,*Holy Trinity, Perfect Community*, Maryknoll NY, Orbis, 2000.

—, *Manifest für die Ökumene*, Hamburg 2001.

J. B. COBB (ed.),*Christian Faith and Religious Diversity*, Minneapolis 2002.

S. S. COHON, *The Unity of God: A Study in Hellenistic and Rabbining Theology*, στό Hebrew Union College Annual 26 (1955) S. 425-479.

L. M. DOLAN, *Development and Spirituality : Personal Reflections of a catholic*, in: *P. MISCHE-M. MERKLING, Global Civilisation*, S. 177- 193.

J. DUPUIS, *The Christian Faith*, Staten Island NY, Alba House, 1996.

R. FALK, *The Religious Foundations of Humane Global Governance*, in: P. *MISCHE-M. MERKLING, Global Civilisation*, S. 41-59.

A. GESCHĖ, *Le christianisme comme monothéisme relativ*, in : Revue théologique de Louvain 33 (2002) S. 437-496.

G. GRESHAKE, *Der dreieinige Gott*, Freiburg [4]2001.

E. HAMMERSCHMIDT, *Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnischriften des Genadios II. von Konstantinopel und des Metrophanes Kritopulos*, in: Oriens Christianus 40 (1965) S. 78-93.

Michael HIME und Kenneth HIME, *In Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, New York, Paulist 1993, S. 55-73.

A. HOUTEPEN, *Ökumene und Gottesfrage (Die Bedeutung des Monotheismus in einer multikulturellen Geselschaft), in:* Ökumenische Rundschau 50 (2001) S. 39-54.

P. N. JAIN, *Toward a Culture of Nonviolence: The Jain Way of Life,* in: P. MISCE-M.MERKLING.

B. KALLIAKMANIS, *Methodologische Voraussetzungen der Pastoral-theologie* (griech.: *Μεθοδολογικά πρότερα τῆς Ποιμαντικῆς*), Thessaloniki 2000.

I. KARAVIDOPOULOS, *Der religiöse Pluralismus der Epoche des Entstehens von Christianismus und der heutigen Welt* (griech.: *Ὁ θρησκευτικός πλουραλισμός τῆς ἐποχῆς τῆς ἐμφάνισης τοῦ Χριστιανισμοῦ καί τοῦ σημερινοῦ κόσμου*), S. 19-28.

E. KLAPSIS, *Die Orthodoxie in der Neuen Welt* (griech.: *Ὀρθοδοξία στόν Νέον Κόσμο*), Thessaloniki 2000.

K. KOCH, *Im Glauben an den dreieinen Gott leben*, Fribourg 2001.

I. KOUREMBELES, *Die Erschaffund der einen Kirche und die Politisierung der Schöpfung* (griech.: *Ἡ δημιουργία μίας Ἐκκλησίας καί ἡ πολίτευση τοῦ κόσμου*), in: Gregorios Palamas 764 (1996) S. 627-663.

*Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie,* in: Orthodoxes Forum 12 (1998) S. 187-214.

Ch. KRIKONIS, *Orthodoxie und Hellenismus* (griech.: *Ὀρθοδοξία καί Ἑλληνισμός*), in: Vorträge von Unterichten mit theologischen Themen der offenen Universität (griech.:*Εἰσηγήσεις μαθημάτων θεολογικοῦ κύκλου ἀνοιχτοῦ Πανεπιστημίου*), Thessaloniki 2002 (ed. Stadt von Thessaloniki), S. 295-310.

C. M. LACUGNA,*God For Us: The Trinity and Christian Life*, New York, NY: Hartper Collins 1991.

J. LAUSTER, *Verso la piena communione,* Studi ecumenici, 20 (2002) 429-440.

G. MANTZARIDIS, *Globalisierung und Mönchtum* (griech. *Παγκοσμιότητα καί μοναχισμός*), in: *Festschrift für den Metropoliten von Neapolis und Stauroupolis, Seiner Eminenz Dionysios* (griech.), Thessaloniki 1999, S. 483-496.

*Christliche Ethik,* Bd. I., (griech.: Χριστιανική ἠθική, τόμ. A□), Thessaloniki 2002.

G. MARTZELOS, *Orthodoxe Glaubenslehre und theologische Pro-*

*blematik* (griech.: *Ὀρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός*), Bd. II, Thessaloniki 2000.

*Kataphasis und Apophasis beim heiligen Maximus Confessor* (griech.: *Κατάφασις καί ἀπόφασις στόν ἅγιο Μαξιμο τόν Ὁμολογητή*), Nachdruck aus den Protokollen der 22. Theologischen Konferenz mit dem Thema „*Der heilige Maximus Confessor*" (griech.), Thessaloniki 2001, S.159-172.

*Die Fleischwerdung des Wortes als grundsätzliches Missionsprinzip in der alten Kirche* (griech.: *Ἡ σάρκωσις τοῦ Λογου ὡς θεμελιώδης ἱεραποστολική ἀρχή τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας*), in: Vorträge von Unterichten theologischer Themen der offenen Universität (griech.: *Εἰσηγήσεις μαθημάτων θεολογικοῦ κύκλου Πανεπιστημίου*), Thessaloniki 2002 (ed. Stadt von Thessaloniki), S. 281-309.

N. MATSOUKAS, *Das Problem des Bösen* (griech.: *Τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ*), Thessaloniki [3]1993.

P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation? The Contribution of Religions,* New York, 2001.

J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.

*Im weiteren Raum der Trinität, in: Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie,* Gütersloh 1999.

*Kein Monotheismus gleicht dem anderen*, in: Evangelische Theologie 69 (2002) S. 112-122.

J. NEUNER and M. NARO, *Nuove riflessini teologiche sull' appartenenza ecclesiale e sul pluralismo religioso*, in: Ho Theológos 20 (2002) 1, 127-142.

P. OLIVELLE (Übers.), *Upanisads*, Oxford 1996.

I. PETROU, *Über die Multikulturalität als gesellschaftliche Tatsache und gesellschaftliche Forderung* (griech1: *Ἡ πολυπολιτισμικότητα, ὡς κοινωνικό γεγονός καί κοινωνικό αἴτημα*), in: Kath Odon (griech.: *Καθ᾿ ὁδόν*) 16 (2000) 5-17.

*Die orthodoxe Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft* (griech.: *Ἡ ὀρθόδοξη θεολογία σέ μία πολυπολιτισμική κοινωνία*), Protokollen intern. wiss. Konferenz der theol. Fak. des Aristoteles Univ. v. Thessaloniki mit The ma,,Thessaloniki als Zentrum orthodoxer Theologie. *Perspek tivein der heutigen Europe* (griech.), Thessaloniki 2000.

–, *Multikulturalität und religiöse Freiheit* (griech.: *Πολυπολιτισμικότητα καί θρησκευτική ἐλευθερία*), Thessaloniki 2003.

J. RATZINGER, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute,* in: IKZ (Communio) 25 (1996), S. 359-372.

J. REIKERSDORFER, *"Leiddurchkreuzt", Zum Logos christlicher Gottesrede,* in: J. Metz/J. Reikersdorfer/ J. Werbick, *Gottes rede*, Münster 1996 (und 2. Auflage 2001).

–, *Die „intelligibile" Gottesspur. Trinitätstheologische Analogik und monotheistisches Goittesgedächtnis,* in: J. Manemann (Hg.), Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie 4, 2002) Münster, Lit V. 2002, S. 107-119.

A. A. SAID-N. C. FUNK, *Islamic Revivalism: A Global Perspective,* in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation,* S. 308-330.

Th. J. SCIRGHI, *The Trinity: A Model for Belonging in Contemporary Society,* in: The Ecumenical Review 54 (2002) S. 333-342.

S. SIVARAKSA, *Religion and World Order from a Buddist Perspective,* in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation,* S. 128-151.

K. R. SUNDARARAJAN, *Hinduism and Global Society,* in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation,* S. 88-99.

Chr. STAMOULIS, *Physis und Liebe* (griech.: Φύση καί ἀγάπη, Thessaloniki 1999.

Th. SUNDERMEIER, *Den Fremden verstehen. Eine Praktische Hermenuetik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.

P. VASILIADIS, *Postmodernität und Kirche* (griech.: *Μετανεωτερικότητα καί Ἐκκλησία*), Thessaloniki 2002.

H. VORGRIMLER, *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre,* in: Stimmen der Zeit 220 (2002) S. 547-552.

J. WOODALL, *Humanity's Coming of Age: The Bahá´ í Faith and World Order,* in: P. MISCHE-M. MERKLING, Global Civilisation, S. 177- 193.

# Σύνοψη

Στά εἰσαγωγικά τῆς μελέτης ἐκτίθεται ἡ γενική προβληματική της καί ἡ ὁρολογία πού πρόκειται νά διευκρινιστεῖ μέσα ἀπό συγκεκριμένα ἐρωτήματα. Θά παραθέσουμε ἐδῶ μερικά ἀπ᾿ αὐτα: Πῶς μπορεῖ κανείς νά ἐκφραστεῖ μέ μία ἁρμόζουσα γλώσσα γιά τόν Θεό καί τή θρησκεία; Πῶς μποροῦμε νά ἐκφραστοῦμε μέ τή σύγχρονη συστηματική θεολογική ὁρολογία ἐνώπιον τοῦ ἐρωτήματος *Μονοθεϊσμός καί πολυθρησκευτικότητα*; Μπορεῖ νά εἶναι ὁ μονοθεϊστικός παράγοντας ἕνας οἰκουμενικός παράγοντας ἤ ὄχι; Ἔχει ἆραγε ὁ χριστιανικός Μονοθεϊσμός μία ἀπάντηση, ἡ ὁποία δείχνει ὅτι ἡ συνάντηση καί ἡ ἑνότητα μπορεῖ νά γίνει πραγματικότητα; Ποιό ρόλο παίζει σήμερα στά ἐρωτήματα αὐτά ὁ σωτηριολογικός παράγοντας ἤ δέν παίζει κανένα; Πῶς μπορεῖ, ἐν τέλει νά σταθεῖ ἀπέναντι σέ τέτοιου εἴδους σύγχρονα ἐρωτήματα ὁ ὀρθόδοξος θεολόγος, τή στιγμή μάλιστα πού δέν ὑπάρχει ἐνδοχριστιανική συμφωνία στά ἐρωτήματα αὐτά;

Μέ τό πρῶτο κεφάλαιο ἐξετάζουμε τήν κατανόηση τοῦ χριστιανικοῦ Μονοθεϊσμοῦ στή χριστιανική θεολογία. Τό ἐρώτημα εἶναι ἐδω ἄν ὑπάρχει συμφωνία, κάτι πού ἀπαντοῦμε ἀρνητικά μέσα ἀπό ἐκτενεῖς ἀναφορές καί ἀντιπαραθέσεις σέ γνῶμες σύγχρονων δυτικῶν θεολόγων, κυρίως σέ ἀπόψεις ὅσων ἐκφράζονται στή συνάφεια μέ τόν διαθρησκειακό διάλογο (J. Moltmann). Προβληματισμός λοιπόν πάνω στίς θέσεις χριστιανῶν θεολόγων μέ τό Ἰσλάμ καί ἡ λανθασμένη παρουσίαση τοῦ τριαδολογικου καί του χριστολογικοῦ δόγματος δέχονται κριτική. Ἐπίσης, θέση λαμβάνεται ἐδῶ στό πάντα ἐπίκαιρο ἐρώτημα τῆς θεοδικίας, πού στή συνάφεια τῆς κατανόησης τοῦ Μονοθεϊσμοῦ ἀπασχολεῖ τή σύγχρονη δυτική θεολογία. Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα πῶς μποροῦμε νά κατανοήσουμε καλύτερα τόν Μονοθεϊσμό, μέσα ἀπό τήν ὀρθόδοξη θεολογική προοπτική εἶναι ἕνα ζητούμενο πού ἀπασχολεῖ τό ἑπόμενο κεφάλαιο. Ἡ πρόταση ἐδῶ εἶναι ὁ σωτηριολογικός παράγοντας ὡς καθαρό κριτήριο θεολογικοῦ προβληματισμοῦ καί παραγωγικοῦ διαλόγου.

Ἕνα ἐπίσης πολύ σημαντικό ἐρώτημα εἶναι αὐτό πού

ἀπασχολεῖ τήν 3η ἑνότητα. Εἶναι τό ἑξῆς ἐρώτημα: *Τό θέμα τῆς τριαδικῆς ἑνότητας: Πρότυπο γιά τήν ἐκκλησιολογική σκέψη ἤ καί γιά τό ἄνοιγμα τῶν Χριστιανῶν στόν κόσμο;* Τό ἐρώτημα τῆς τριαδικῆς ἀγάπης ὡς παράγοντα ἑνότητας καί παράδειγμα κοινωνίας στόν κόσμο συζητιέται, μέ στόχο νά ἀποφευχθεῖ ἡ κατανόηση τῆς Τριαδολογίας αὐτόνομα, χωρίς τήν ἱστορικότητα τῆς ἀποκάλυψης τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο. Σύγχρονες θεολογικές τάσεις, ὅπως ἡ *Communio Ecclesiologie*, εἶναι στό στόχο τῶν θεμάτων συζήτησης τῆς ἑνότητας. Πῶς στέκονται σήμερα ρωμαιοκαθολικοί θεολόγοι ἀπέναντι στήν ἀνωτέρω Ἐκκλησιολογία καί γιατί;

Ποιό σημαντικό ρόλο ἔχει νά παίξει στήν ὅλη προβληματική ἡ ὀρθόδοξη διάκριση μεταξύ καταφατικῆς καί ἀποφατικῆς θεολογίας καί ἡ λειτουργική σχέση μεταξύ τους, ὥστε νά ἐκφραστεῖ ἡ ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό; Πῶς γίνεται ὁ τριαδικός Θεός γνωστός στόν κόσμο καί πῶς στέκεται ἡ χριστιανική θεολογία μπροστά στήν ἰσλαμική ἄποψη ὅτι ὁ Χριστιανισμός πρεσβεύει οὐσιαστικά ἕνα Τριθεϊσμό;

Ἡ τριαδολογική προβληματική σύγχρονων θεολόγων πού ἐξηγοῦν τήν κατανόηση τοῦ Θεοῦ ὡς ἀγάπης εἶναι ἕνα θέμα πού ἀπασχολεῖ τήν ἐργασία στή συνέχεια. Ἀπόψεις σύγχρονων θεολόγων, ὅπως ἐδῶ κυρίως τοῦ L. Boff ἔρχονται στό προσκήνιο, γιά νά δεχθουν κριτική, ὅπως ἐπί παραδείγματι γιά τήν κατανόηση του Θεοῦ ὡς ἀγάπης μέ ὑπόβαθρο τό δόγμα τοῦ Filioque. Σημαντικό θεωρουμε ἐδω τό κριτικό συμπέρασμα γιά τή σκέψη νεότερων δυτικῶν θεολόγων: Ἐνῶ ἀπό τή μιά μεριά, γιά νά διασφαλισθεῖ ὁ Μονοθεϊσμός, κινεῖται κανείς -θελητά ἤ ἀθέλητα- στόν τροπικό Μοναρχιανισμό, ἀπό τήν ἄλλη τονίζεται ἀκραῖα ἡ διάκριση τῶν προσώπων της Ἁγίας Τριάδας ὡς πρότυπο κοινωνίας.

Ἡ τέταρτη ἑνότητα ἔχει ὡς θέμα τό χριστιανικό παράδειγμα, μέ τό ἑξῆς ἐρώτημα: Μειοψηφία, πλειοψηφία ἤ ἀπολυτοποίηση;

Τό ἐρώτημα εἶναι πολυδουλεμένο στή δυτική θεολογική σκέψη. Μία ὀρθόδοξη προσέγγιση τοῦ θέματος μᾶς φέρνει κατ᾽ ἀρχάς ἀντιμέτωπους μέ τήν ὁρολογία. Τί εἶναι ἀπολυτοποίηση καί τί πλουραλισμός; Ποιά θά μποροῦσε νά

εἶναι ἡ ὀρθόδοξη ἀπάντηση μέσα ἀπό συγκεκριμένα παραδείγματα; Μπορεῖ κανείς νά εἶναι ὑποστηρικτής τῆς χριστιανικῆς ἀποκλειστικοποίησης ἤ ὄχι; Γιατί, ὅπως μέ τήν ἐπιχειρηματολογία μας ἐπιμένουμε στήν πρόκριση τοῦ ὅρου πού ὁ καθ. Γ. Μαντζαρίδης εὐνοεῖ στόν 1ο Τόμο τῆς Ἠθικῆς του, δηλ. στήν οἰκουμενικότητα (Ökumenizität), ἡ ἀποκλειστικότητα πρέπει νά κρίνεται ἀπό τή χριστολογική Σωτηριολογία;

Μέ ὅλη τήν παραπάνω προβληματική, γύρω ἀπό ἀπόψεις σύγχρονων συστηματικῶν θεολόγων τῆς Δύσης, ἡ ἐργασία αὐτή ἐπιδίωξε ἕναν ἔμπρακτο διάλογο μέ τή σύγχρονη δυτική θεολογική σκέψη σέ φλέγοντα θέματα πού ἀφοροῦν καί τόν διαχριστιανικό καί τόν διαθρησκειακό τρόπο σκέπτεσθαι.

*Χριστοφόρου Ἀρβανίτη, Δρ. Θ.*

# *Ἡ ἠθική τῆς ἐλευθερίας στήν ἐποχή τῆς νεωτερικότητας*

Εἶναι ἀποδεκτό ὅτι ἡ σύγχρονη ἠθική[1] σκέψη καί προβληματική ἀντλώντας τά «δεδομένα» της ἀπό τήν θεολογία, ἐπιδιώκει, ἀκολουθώντας τίς συναφεῖς μέ αὐτήν ὑπόλοιπες ἀνθρωποκοινωνικές ἐπιστῆμες, νά καταθέσει μία προσέγγιση τῆς κοινωνικῆς καί πολιτιστικῆς της διάστασης ἀπαλλαγμένη ἀπό δογματισμούς καί κανονιστικές δομές[2]. Ἀποδέχεται ὅτι τά σύνολα τῶν διάφορων κοινωνιολογικῶν καί πολιτισμικῶν κατηγοριῶν δέν πρέπει νά ἐξαντλοῦνται ἐμπλεκόμενα σέ κλειστά προσδιορισμένα ἤ δογματικά πλαίσια ἀλλά νά ἐπιτρέπουν, ὅσο αὐτό εἶναι δυνατόν, ἤ καί νά ἐπιδιώκουν, τίς διαφορετικές προσεγγίσεις τῶν προσώπων πού συμμετέχουν σ᾽ αὐτές[3].

Ἔχοντας αὐτό ὡς ἀφετηρία, ὁμολογεῖ ὅτι μέχρι τώρα λειτούργησε καί πραγματεύθηκε τά ἀντικείμενα πού τήν ἀπασχολοῦσαν ὡς χρηστικό ἐργαλειο της ἐπίσημης ἄποψης

---

1. Μέ τό ἐπίθετο «ἠθικός» διαστέλλονται οἱ ἠθικές ἀπό τίς ἀνήθικες πράξεις μέ τήν ἔννοια ἑνός ποιοτικου διαχωρισμου πού χαρακτηρίζει τό ἠθικό ὡς ἀγαθό καί ἐνάρετο καί τό ἀνήθικο ὡς κακό. Βλ. *Dictionnaire critique de Théologie*, direction Jean-Yves Lacoste, pp. 413-416.

2. Γιά τό τί συμβαίνει στό χῶρο των ἀνθρωπο-κοινωνικῶν ἐπιστημῶν βλέπε Edgar Morin, *Κοινωνιολογια*, Εἰκοστοῦ Πρώτου, Ἀθήνα, 1998. σ. 70. Βλ. ἐπίσης γιά τή σχέση ἐπιστήμης-θεολογίας Max Weber, *Ἡ ἐπιστήμη ὡς ἐπάγγελμα*, εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια Μιχ. Γ. Κυπραῖος, Ἀθήνα, Παπαζήση, σ. 125.

3. Edgar Morin, ibid,p. 35.

πού κατέθετε ἡ θεσμική Ἐκκλησία, ἀδυνατώντας νά ξεπεράσει τόν «παραδοσιακό» θεολογικό στοχασμό. Αὐτή ἡ ὁμολογία, γίνεται κατανοητό ὅτι ὁδηγεῖ οὐσιαστικά σήμερα στήν ἠθική σκέψη πρός μία θεσμική-λειτουργική διάσπαση. Ἀπό τό ἕνα μέρος ἀποτελεῖ πάντα ἕνα κλειστό πανεπιστημιακό γνωστικό ἀντικείμενο[4], καί ἀπό τό ἄλλο ἐπιχειρεῖ τήν ἔξοδο πρός τό σύγχρονο καί μετανεωτεριστικό, ἐπιδιώκοντας τή συμμετοχή της σέ ἕνα διάλογο μέ πολυσύνθετη τήν προσέγγιση τῆς πραγματικότητας[5]. Στήν τρίτη ἐκδοχή της, τήν «παλαιά», παραμένει ἄρρηκτα συνδεδεμένη μέ τόν θεσμικό ἐκκλησιαστικό λόγο, ἀποδεχόμενη παθητικά τήν δικανική της κανονικοποίηση. Αὐτή ἡ «τρισυπόστατη» διάσπασή της φαίνεται ὅτι ἔχει τή δυνατότητα νά γίνει «δισυπόστατη», ἑνοποιώντας τίς δύο πρῶτες καί ἀφήνοντας μόνη, ὡς ἕτερο πόλο τήν τρίτη.

Ἡ νεωτερικότητα γέννησε μέσα ἀπό τίς συγκρούσεις καί τίς ἀντιφάσεις αὐτό πού ὀνομάστηκε ἀνθρωποκοινωνική πολυπλοκότητα. Ἐνῶ ἡ ἁπλοποίηση καί ὁ δογματικός ἀκρωτηριασμός ὁδήγησαν σέ προτάσεις καί ἀποφάσεις τυφλές καί ξένες γιά τίς ἀνάγκες τῆς κοινωνίας[6], ἡ ἔννοια

---

4. Στά Εὐρωπαϊκά πανεπιστήμια, ἡ ἠθική, κυρίως στίς σχολές τῆς Κοινωνικῆς Ἀνθρωπολογίας, ἀποτελεί μέρος τοῦ κύκλου σπουδῶν μέ ἕνα τελείως ἀνεξάρτητο ἀπό τήν θεολογία περιεχόμενο. Κατά τόν Καθηγητή Γεώργιο Μαντζαρίδη «ὁποιαδήποτε προσπάθεια αὐτονομήσεως τῆς ἠθικῆς ἀπό τή θρησκεία καί τή μεταφυσική ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα σέ ἀδιέξοδα, ἤ δημιουργει θρησκευτικά ὑποκατάστατα». «Ἡ θρησκεία ἀπωθήθηκε στήν περιοχή της ἰδιωτικῆς ζωῆς, καί ὡς παράγοντας ἑνοποιήσεως τῆς κοινωνίας θεωρήθηκε ἡ ἠθική». Μαντζαρίδη Γ., *Χριστιανική Ἠθική*, Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη, σ. 9 καί 19. Στή δεύτερη ἀναφορά ὁ ἴδιος παραπέμπει στόν W. Pannenberg, «Antwort an Gerhard Ebeling», in *Ethnik und Ekklesiologie*, Türbingen 1977, pp. 60-61. Βλ. ἐπ. K. J. Scott, «Liberty, Licence and Not Being Free» στό *Political Studies*, τ. IV, 1956, pp. 60-61. Βλ. ἐπ. Παπανούτσου Π.Ε., *Ἠθική*, τ. II, Δωδώνη, Ἀθήνα, σσ. 337-368.

5. Οὐσιαστικότατες πρός αὐτή τήν κατεύθυνση ὑπῆρξαν οἱ πανεπιστημιακές μελέτες τοῦ καθηγητοῦ τῆς Χριστιανικῆς Ἠθικῆς καί τῆς Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμοῦ στό τμ. Θεολογίας τοῦ Α.Π.Θ. κ. Γεωργίου Μαντζαρίδη, ὁ ὁποῖος στίς ἐπιτομές τῶν πανεπιστημιακῶν του μελετῶν καταθέτει τήν ἀναγέννηση, ἀπορρίπτοντας τόν μέχρι τότε ἠθικισμό, τῆς ἠθικῆς θεολογίας, συνδέοντάς την μέ τήν πατερική παράδοση.

6. Βλ. τή θαυμάσια μελέτη τοῦ Οὐλῆ Δ., *Ἔρωτας καί Νεοπλατωνική*, Ἐξάντας, Ἀθήνα, 2002. Ἡ μελέτη αὐτή ἀποκαθιστᾶ σέ βασικές ἀνθρωπολο-

καί ἡ μέθοδος τῆς πολυπλοκότητας ὁδήγησαν σέ μιά ἄνθρωπο-οἰκο-κοινωνιολογική ἀντίληψη ἡ ὁποία προσπαθεῖ νά συνδυάσει τίς διαστάσεις τῆς καθημερινῆς ζωῆς μέ τα συγκεκριμένα προβλήματα τῶν ἀτόμων. Αὐτό δίνει τό δικαίωμα στήν ἠθική σκέψη νά ἐπανακαθορίσει τήν ἐπικοινωνία της μέ τίς ἄλλες ἀνθρωπιστικές ἐπιστῆμες, ὥστε μέσα ἀπό τήν προσέγγιση καί τήν ἐξέταση τῶν θεμάτων νά ἀνακαλύψει πλούτους, τούς ὁποίους ἡ θεολογία δέν μπορεῖ ἀπό μόνη της νά ἀποκαλύψει, ἀλλά θά μποροῦσε νά τούς ἐνσωματώσει ἤ νά τούς ἀφομοιώσει.

Σ᾿ αὐτό τόν ἐπανακαθορισμό τῆς ἠθικῆς ἐπικοινωνίας θά πρέπει νά τονισθεῖ ὅτι ἡ νεωτερικότητα, αὐτή καθ᾿ ἑαυτή, κινεῖται ἔξω ἀπό τίς ἔννοιες τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ. Αὐτό τό νέο δεδομένο ἡ ἠθική σκέψη ὀφείλει νά τό δεῖ δεόντως θετικά. Πρῶτον, γιατί τῆς δίνει τή δυνατότητα νά ἀπεμπλακεῖ ἀπό τό σύμπλεγμα τῶν τεχνικῶν κανόνων πού ἡ ἴδια δημιούργησε γιά νά ἐξυπηρετήσει τό ἀνθρωποκεντρικό σύστημα καί δεύτερον νά κατανοήσει ὅτι σήμερα τό ἴδιο τό σύστημα δέν τήν ἀποδέχεται, ἀποκλείοντάς την ἀπό τόν τρόπο λειτουργίας του[7].

Ἡ ἐπικυριαρχία τῆς οἰκονομίας μέσα στό σύστημα ἀποβάλλει τόν ἀνθρώπινο παράγοντα, ὁ ὁποῖος ἀπό ὑποκείμενο τῆς λειτουργίας αὐτοῦ τοῦ συστήματος μεταβάλλεται σέ ἐξάρτημά του καθώς αὐτό πού θεωρεῖται πλέον τό πιό σημαντικό εἶναι ἡ ἀποδοτικότητα, τό κέρδος καί ὁ πλουτισμός[8]. Ἐδῶ σημαντικό μερίδιο εὐθύνης κατέχει ἡ ἐπιστημονική ἔρευνα[9] ἡ ὁποία δημιουργεῖ ἕνα τρόπο ζωῆς εἴτε ἀπό τεχνητά ὑποκατάστατα γιά ὅ,τι ἀγγίζει τήν ἀνθρώπινη ζωή ὅπως, τήν ἀγάπη, τόν ἔρωτα, τήν συμπάθεια, τό γέλιο, τήν εἰρωνία, τό ψέμα, τήν καλοσύνη, τό πάθος, τήν ἐπικοινωνία, εἴτε τροφοδοτεῖ τή ζωή μέ γενετικως μεταλαγμένα ὑποκατάστατα τῶν φυσικῶν προϊόντων[10]. Διερωτᾶται ὅμως

---

γικές ἔννοιες τό πραγματικό τους ἠθικό καί θεολογικό ἐμπερίστατο καί ἀπαλλάσει τόν ἀναγνώστη ἀπό τήν, μέχρι τώρα, ἠθικιστική πρόσληψή τους.

7. Karel Kosik., *Ἡ κρίση τῆς νεωτερικότητας*. Ψυχογιός, Ἀθήνα, 2003, σσ. 167-168.

8. Ibit, p. 169.

9. Βλ. Γέμπτου Ἀ. Πέτρου, *Μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*, Ἀθήνα, Παπαζήση, 1987, σσ. 37-39.

ὁ κάθε σκεπτόμενος γιά τό ποιός εἶναι ὁ ρόλος καί ποιά ἡ συνεισφορά τῆς ἐπιστήμης στήν ἀντιμετώπιση γιά παράδειγμα τῆς πείνας ἤ τοῦ πολέμου στόν κόσμο τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας. Ἀρωγός σ᾽ αὐτήν τήν παραπλάνηση τῆς κοινωνικῆς σκέψης ἀπό τήν ἐπιστήμη ἀποτελεῖ ὁ τρόπος, ὁ ἐπιστημονικός τρόπος, λειτουργίας τῆς τηλεπικοινωνίας, καθώς ὀργανώνει τήν ἀγωγή τῆς ψυχῆς τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου, παραπλανώντας τό ἀνθρώπινο ὑποκείμενο, ἀρνούμενος νά καταθέσει στήν πολυπλοκότητα τῆς κοινωνίας τήν ἀλήθεια, ἀλλά τήν κυνικότητα καί τόν χλευασμό γιά τήν ἀνθρώπινη ζωή καί ἀξιοπρέπεια[11].

Ὁ ἄνθρωπος ἀπό τούς μύθους τῆς προϊστορίας του, ὅπως γιά παράδειγμα στόν *Προμηθέα Δεσμώτη*, μέχρι τήν ἱστορική καταγραφή τοῦ σύγχρονου μύθου του γιά τήν «κυριαρχία του» πάνω στή φύση καί τό πεπρωμένο του, ἀντιλαμβάνεται τήν ἱκανότητά του γιά τή γνώση τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ μέσα ἀπό τήν ἐμπειρία τῆς ἐλπίδας γιά ἐλευθερία. Στήν *Ἀντιγόνη* τοῦ Σοφοκλῆ, στόν στίχο 332, ὁ ἄνθρωπος χαρακτηρίζεται ὡς ὁ δεινότερος[12] ἀλλά καί αὐτός πού ἔχει τή γνώση «*τότε μέν κακόν, ἄλλοτ᾽ ἐπ᾽ ἐσθλόν ἕρπει*». Ὁ ἄνθρωπος ἐπιλέγει τό καλό ἤ τό κακό χωρίς νά ἀναζητεῖ νά προσδιορίσει τό ἀτομικό ἤ τό κοινωνικο του ἐνδιαφέρον. Ὁ Προμηθέας ἐνεργεῖ τό «καλό» μέ ἀναφορά στό κοινωνικό καί ἀποδέχεται τό «κακό» μέ ἀναφορά στό ἀτομικό. Τό ἴδιο ἐνεργεῖ καί ἡ Ἀντιγόνη. Οἱ ἀποφάσεις τῶν ἐπιλογῶν τους εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐλεύθερης σκέψης τους (δέν ἐξετάζονται ἐδῶ τά κίνητρα τῶν πράξεών τους), ἐνῶ αὐτό τό ὁποῖο ἁλυσοδένεται ἤ φυλακίζεται εἶναι ἡ ἐλευθερία τους, ἡ ἐλεύθερη ὕπαρξή τους.

Αὐτή ἡ ἠθική τῆς ἐλευθερίας, ἡ ὁποία προσλαμβάνει σημαντικές λεπτομέρειες ἀπό τή ζωή τοῦ ἀνθρώπου δέν μπορεῖ παρά νά συγκρούεται μέ ὁποιαδήποτε διαδικασία καί ἐπιλογή πού στοχεύει στόν ἔλεγχο καί τήν ἐνδυνάμωση

---

10. Albert Jacquard, *Παγίδες καί ἀπειλές τῆς ἐπιστήμης*, Δρομέας, Ἀθήνα, 1999, Παπαζήση, 1987, σσ. 37-39.

11. Noam Chomsky, *Ἡ χειραγώγηση τῶν μαζῶν*, Scripta, Ἀθήνα, 1997, σσ. 147-172.

12. «*πολλά τά δεινά κοὐδέν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει*».

τῆς ἀνθρώπινης ἐξουσίας[13]. Στήν Κούβα τοῦ Κάστρο «ἡ ἐπανάσταση» τόν Ἀπρίλιο τοῦ 2003 ἀποφάσισε νά ἐπαναανακαλύψει τόν σταλινισμό, νά θυσιάσει τόν Λόγο καί τήν συνείδηση τῆς ἐλευθερίας στό ὄνομα τῆς δικῆς της ἱστορίας καί σωτηρίας. Στήν ἀντίπερα ὄχθη ἡ νεοφιλελεύθερη ἄποψη ἄσκησης τῆς κρατικῆς ἐξουσίας ἐπιδίδεται σέ ἐκτελέσεις θανατικῶν ποινῶν μέ ζῆλο νεοφώτιστου, ἐνῶ παράλληλα, ἀντιμέτωπη μέ ἐπιλογές πού γεννοῦν τήν τρομοκρατία, ἐπιλέγει τήν πρακτική τῶν προληπτικῶν πολέμων, ἔχοντας ὡς στόχο νά ἑδραιώσει τήν παγκόσμια κυριαρχία της, χωρίς νά ὑπολογίζει τήν ἀνθρώπινη ζωή. Εἶναι ἡ ἠθική τῆς τάξης καί τῆς ἀσφάλειας ἀντιμέτωπη μέ τήν ἠθική τῆς ἐλευθερίας. Ἕνα καίριο ἀνέκαθεν ἐρώτημα γιά τόν ἄνθρωπο. Ὁ Hobbes δίνει ἀπάντηση λέγοντας πώς ὁ ἄνθρωπος τελικά ἐπιλέγει τήν ἀσφάλεια[14]. Δέν ἀπαντᾶ ὅμως στό ἐρώτημα γιά τόν τρόπο με τόν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος ἀποφασίζει τελικά νά στερηθεῖ τήν ἐλευθερία του ἁπλῶς καί μόνο γιά νά αἰσθάνεται ἀσφαλής.

Ἡ Ὀρθόδοξη θεολογία ἔχει μέ συστηματικό τρόπο προσδιορίσει ὅτι ὅταν ἀναφέρεται στίς ἔννοιες τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακου, αὐτές κατανοοῦνται καθ᾽ ὁλοκληρίαν μέ ὀντολογικό περιεχόμενο. «Καλόν» εἶναι ἡ τάση τοῦ ἀνθρώπου πρός τό είναι, τήν διάθεσή του νά ὑπάρχει καί «κακόν» ἡ τάση του πρός τό μηδέν, πρός τήν ἀνυπαρξία. Ἡ ὕπαρξή του μπορει αἰδίως νά ἐπιδιώκει τό «καλόν» μόνο ὅμως ὑποστατικά, ἑνοποιώντας τό κτιστό μέ τό ἄκτιστο ὅπως αὐτό πρωτοτυπικά συνέβη στό πρόσωπο τοῦ Θεανθρώπου. Συνεπῶς οἱ ἔννοιες τοῦ καλοῦ καί του κακου ἀναφέρονται στήν ἐπι-

---

13. Τόν Ἀπρίλιο του 2003 τό καθεστως της Κουβας ἐπανέφερε τή θανατική ποινή ὡς ἐργαλεῖο χειραγώγησης καί τρομοκράτησης τῆς ἐλεύθερης σκέψης καί μέ συνοπτικές δίκες των τριων ἡμερων ἐκτέλεσε 4 ἀντικαθεστωτικούς διανοούμενους καί φυλάκισε ἄλλους 73.

14. Hobbes T. *Leviathan*, Penguin, Harmondsworth. 1968. pp. 227-228. Μτφρ. Λεβιάθαν I, II, Πασχαλίδης Γ., Δημητρακόπουλος Γ., Μεταξόπουλος Αἰμ., Γνώση, Ἀθήνα, 1989. Ὁ Hobbes ὑποστηρίζει ὅσα ὑποστηρίζει βαθύτατα ἐπηρεασμένος ἀπό τήν κοινωνική ἀναταραχη καί τήν πολιτική ἀστάθεια πού ἐπικρατοῦσε κατά τήν περίοδο του ἀγγλικου ἐμφυλίου πολέμου προσπαθώντας νά καταδείξει ότι ἡ ὕπαρξη ἑνός πανίσχυρου κράτους ἀποτελεῖ ἀναγκαιότητα γιά μία εἰρηνική καί ἄνετη ζωή.

λεκτική στάση, ὡς πράξη ἐλευθερίας, πού προκρίνει ὁ ἄνθρωπος στή σχέση του μέ τόν Θεό[15]. Τό κακό ὁδηγεῖ στόν θάνατο ἐξ αἰτίας τοῦ ὅτι ἀρνεῖται, ὡς ἐπιλογή τοῦ ἀνθρώπου, τό γεγονός τῆς ὕπαρξης, ἐνῶ τό καλό στή συνεχή παρουσία, στήν ὕπαρξη, στήν αἰώνια ζωή. Ἡ ἐπιλογή τοῦ «καλοῦ» ἀπελευθερώνει τόν ἄνθρωπο ἀπό τόν θάνατο, ἡ δέ ἐλευθερία του προσλαμβάνει τά χαρίσματα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, δίνοντάς του τή δυνατότητα νά πεῖ: «*Κύριον Ἰησοῦν ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι*»[16].

Ἡ ἠθική τῆς ἐλευθερίας τοποθετεῖται ἀπό τόν Παῦλο σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δουλεία[17] καί τήν ἁμαρτία[18], ἑνοποιημένη μέ τούς καρπούς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τήν ἀγάπη, τήν εἰρήνη, τή μακροθυμία, τήν καλοσύνη, τήν ἀγαθότητα, τήν πίστη, τήν πραότητα, τήν ἐγκράτεια[19] καί ἀντιπαρατιθεμένη «*τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου*» καί τῶν ἀπαγορεύσεων οἱ ὁποῖες «*ἐστί πάντα εἰς φθοράν τῇ ἀποχρήσει, κατά τά ἐντάλματα καί διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων· ἅτινα ἐστί λόγον μέν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκίᾳ καί ταπεινοφροσύνῃ καί ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρός πλησμονήν τῆς σαρκός*»[20]. Ὁ Πέτρος ταυτίζει καί αὐτός τό καλόν μέ τόν ἄνθρωπο πού ἀρνεῖται «*λαλῆσαι δόλον*»[21] καί ζητᾶ τήν εἰρήνη ἐπίμονα[22], ὁ δέ Ἰωάννης χαρακτηρίζει ὡς παιδιά τοῦ Θεοῦ, τούς δικαίους, αὐτούς πού ποιοῦν τήν δικαιοσύνη[22] καί αὐτούς πού ἀγαποῦν τόν συνάνθρωπό τους[24], γιατί «*πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγένηται καί γινώσκει τόν Θεόν. . . ὅτι ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν*»[25]. Διαφορετικά «*ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τόν Θεόν, καί τόν ἀδελφόν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης*

---

15. *Ματθ.* 7, 21-28.

16. *Α΄ Κορ.* 12, 1-3. Βλ. Στογιάννου Β., *Ἐλευθερία. Ἡ περί ἐλευθερίας διδασκαλία του Ἀποστόλου Παύλου και των πνευματικων ρευματων τῆς ἐποχῆς του*, Θεσσαλονίκη, 1970, σ. 211.

17. *Γαλ.* 5,1.

18. *Γαλ.* 5, 13.

19. *Γαλ.* 5, 22-23.

20. *Κολ.* 2, 22-23.

21. *Α΄ Πέτρ.* 3, 10.

22. Ibid., 3, 11.

23. *Α΄ Ἰωάν.* 3,7.

24. Ibit., 3, 10.

25. Ibit., 4,20.

*ἐστίν»*[26]. Ἡ ἔννοια τῆς σχέσης τοῦ καλοῦ μέ τόν Θεόν κορυφώνεται στό «*μή μιμοῦ τό κακόν, ἀλλά τό ἀγαθόν, ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν· ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακε τόν Θεόν*»[27].

Παρ᾽ ὅτι στόν Χριστιανισμό ἡ ἐλευθερία συμπυκνώνεται ὡς ἔννοια καί πραγματικότητα στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, στήν ἠθική τῆς ἐλευθερίας, ἡ ἄποψη ὅτι δέν εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση ἡ ἐξαρχῆς ἀλλαγή τῶν ἀντικειμενικῶν κοινωνικῶν καταστάσεων, θά μποροῦσε νά χαρακτηρισθεῖ ὡς ἀρκετά ἀδύναμη[28]. Αὐτό συμβαίνει γιατί στήν ἐποχή τῆς νεωτερικότητας οἱ ἐναλλαγές τῆς ἀνθρώπινης σκέψης καί πρακτικῆς στό ζήτημα τῆς ἐλευθερίας περνοῦν μέσα ἀπό συνεχεῖς καί ἀδιάκοπες ἀναζητήσεις. Σέ ὅλες ὅμως τίς περιπτώσεις ὁ ἄνθρωπος δέν παύει νά ἀγωνίζεται γιά τήν ἐλευθερία του σχετικοποιώντας κάθε φορά τόν στόχο του ἀνάλογα μέ τά καθεστῶτα πού καλεῖται νά ἀντιμετωπίσει. Κατά παράδοξο τρόπο, ὁ ἄνθρωπος κάθε φορά πού κατορθώνει τήν ἐλευθερία του, ὁδηγεῖται στή συνέχεια στήν ἐπιλογή μιᾶς νέου εἶδους τυραννίας. Ἀπό τήν ἐλέῳ Θεοῦ Βασιλεία στόν Ροβεσπιέρο καί τόν Βοναπάρτη, ἀπό τό «φιλόχριστο» Τσαρικό καθεστώς στίς ἐκτελέσεις μέ προγραφές τοῦ Σταλινισμοῦ, ἀπό τό τέλος τοῦ Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου στόν φασισμό καί στόν ναζισμό, ἀπό τή νίκη ἐνάντια στό φασισμό καί τόν ναζισμό στήν ψυχροπολεμική περίοδο μέ ἔνθεν κακεῖθεν ἐπιβολή δικτατοριων, καί ἀπό τήν κατάρρευση τής ΕΣΣΔ στόν νεοηγεμονισμό τῶν ΗΠΑ καί τή Νέα Τάξη πραγμάτων.

Ὁ ἄνθρωπος τή στιγμή της ἀντίστασής του στήν τυραννία ἀπολυτοποιει τήν ἰδέα τοῦ ἀγώνα του γιά ἐλευθερία[29] (παρ᾽ ὅτι αὐτή είναι σχετική μέσα στό ἀνθρώπινο κοινωνικο-πολιτικό σύστημα), ἀκόμη καί ὅταν τήν ὑποτάσσει στήν ἱστορική νομοτέλεια[30]. Βεβαίως αὐτή ἡ ἀντίσταση

---

26. Ibit., 4, 20.
27. *Γ΄ Ἰωάν.* 1,11.
28. Μαντζαρίδη Γ., *Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμου*, Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 1985, σσ. 205-206.
29. Γιούλτση Β., *Πνευματικότητα καί κοινωνική ζωή*, Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 70-71.
30. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Ἅπαντα, Suhrkamp, 3, Frankfurt, pp. 12, 32.

δέν ἔχει πάντα θετικά ἤ ἀμυντικά χαρακτηριστικά, ἀλλά καί παθητικά ὅπως συνέβη στήν περίπτωση τοῦ ἀγώνα τοῦ Γκάντι καί τοῦ Ἰνδικοῦ λαοῦ ἐνάντια στούς Ἄγγλους ἀποικιοκράτες. Αὐτές οἱ ἀντιθέσεις ἔρχονται νά ἐπιβεβαιώσουν ὅτι ἡ ἐλευθερία ὡς ἠθική ἀξία γίνεται ἀντιληπτή διαφορετικά μεταξύ τῶν λαῶν ἀλλά καί μεταξύ ἱστορικῶν περιόδων τοῦ ἰδίου λαοῦ. Αὐτό δέ σημαίνει βεβαίως ὅτι ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας ἀξιολογικά εἶναι ἱστορικά καί χωρικά περιορισμένη, ἀλλά οὔτε καί μπορεῖ νά κρίνεται ἀνάλογα μέ τίς πολιτικές ἰδιαιτερότητες ἑνός συστήματος[31].

Ὀντολογικά εἶναι καί ὀφείλει νά εἶναι ἀπολυτοποιημένη σέ σύγκριση μέ τήν δεοντολογική ἠθική ἡ ὁποία ὡς σχετικοποιημένη βιώνει τήν ἐλευθερία ἀναλόγως τῶν ἐμπειριῶν της[32]. Ἡ ἐμπειρία φανερώνει ὅτι ἡ σύγκρουση ἀνάμεσα στήν ἐλευθερία καί τήν ἀσφάλεια πού πιθανόν νά προσφέρει ἡ ἑκάστοτε ἐξουσία ἦταν πάντε στό ἐπίκεντρο τῆς ἀνθρώπινης σκέψης καί δράσης[33]. Ἡ ἐπιδίωξη τῆς πραγματοποίησης τῆς ἀπόλυτης ἐλευθερίας ὡς ἀξίας ἤ σκοποῦ ἀπογοητεύει τόν ἄνθρωπο ὁ ὁποῖος συνδέοντάς την μέ τήν πολιτική, θεωρεῖ ὅτι αὐτή μπορεῖ νά τοῦ προσφέρει ἠθικές ἐναλλακτικές λύσεις[34]. Αὐτή ἡ ἀπογοήτευση δέν συνδέεται μέ τήν ἀσυνέπεια πού ἐπικρατεῖ στίς ἀνθρώπινες σχέσεις, ἀλλά μέ τήν ἔννοια ὅτι ὡς ἄτομο ἐπιδιώκει τήν αὐτοδιάθεσή του καί τόν αὐτοπροσδιορισμό του, νιώθοντας ὅτι καταπιέζεται ἀπό τούς συλλογικούς περιορισμούς πού θέτει ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία[35].

---

31. Βλ. Δεληκωνσταντῆ Κ., *Τό ἦθος τῆς ἐλευθερίας*, 1990, σσ. 14-15.

32. Γέμπτος Π., *Οἱ κοινωνικές ἐπιστῆμες*, Τυπωθήτω, Ἀθήνα, 1998, σσ. 210-211.

33. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ἀποτελεῖ ὁ Πλάτωνας, ὁ ὁποῖος μεταφέροντας τή θεωρία των τριων μερων τῆς ψυχῆς στό πολιτειακό του σύστημα παραγνωρίζει οὐσιαστικά τήν ἀνθρώπινη ἐλευθερία καθώς τό κυρίαρχο ζητούμενο στήν πολιτική του σκέψη εἶναι ἡ διασφάλιση τῆς σταθερότητας τοῦ κράτους, παρ᾽ ὅτι ὁ ἴδιος στούς Ὅρους, 412d 1 ὁρίζει τήν ἐλευθερία ὡς «*ἡγεμονία βίου αὐτοκράτεια ἐν παντί*».

34. Γιούλτση Β., ibit, σ. 68. Βλ. Berdiaeff N., *Χριστιανισμός καί κοινωνική πραγματικότητα*, μτφρ. Γιούλτση Β., Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη, σσ. 124-143.

35. Βλ. Max Weber, *Ἡ ἐπιστήμη ὡς ἐπάγγελμα.*, εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια Μιχ. Γ. Κυπραῖος, Ἀθήνα, Παπαζήση.

Τό γενικῶς ἀποδεκτό εἶναι ὅτι ἡ ἠθική ὡς ἐπιστήμη ἐρευνᾶ καί ἀναλύει τήν ἀτομική καί κοινωνική συμπεριφορά τοῦ ἀνθρώπου κατά τήν ἐν τόπῳ καί ἐν χρόνῳ παρουσία του[36]. Στόν χριστιανισμό ἡ ἠθική ταυτίζεται μέ τό ἔθος ἤ τό ἦθος καί μπορεῖ νά ἑρμηνευθεῖ μέ προσεγγίσεις ἀπό φράσεις ὅπως: «περιπατεῖν κατά Πνεῦμα», «περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί», «ζῆν κατά Θεόν», ἤ «κατά Πνεῦμα», ἤ «κατά Χριστόν», ἤ «ἐν Χριστῷ»[37]. Ἀπαραίτητη διευκρίνιση ἐδῶ ἀποτελεῖ τό ἑξῆς μεθοδολογικό πρόβλημα. Ἡ ἠθική τοῦ ἀνθρώπου δέν πρέπει νά προσδιορίζεται ἀπό ἀρχές, ἔννοιες καί κανόνες ἔξω ἀπό αὐτόν. Στόν χριστιανισμό ὅμως, ὅπως προαναφέρθηκε, ἡ ἠθική ζωή χαρακτηρίζεται ἀπό τήν σχέση της μέ τόν Θεό, τό Πνεῦμα, τόν Χριστό. Αὐτός ὁ χαρακτηρισμός ὅμως τῆς ἠθικῆς ζωῆς δέν εἶναι ἑτεροπροσδιοριστικός καθώς ὁ χριστιανός καλεῖται νά τοποθετηθεῖ ἠθικά μέ ἀναφορά σέ κάτι ἔξω ἀπό αὐτόν; Μέ μιά πρώτη ματιά ἡ ἀπάντηση φαίνεται νά εἶναι θετική[38]. Μιά δεύτερη ὅμως πιό προσεκτική προσέγγιση λαμβάνει ὑπ᾽ ὄψιν της τήν ὀντολογική διάσταση τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς.

Ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖται ἀπό τόν Θεό κατ᾽ εἰκόνα καί καθ᾽ ὁμοίωσίν του, ὁπότε ὁ Θεός δέν θεωρεῖται γιά τόν ἄνθρωπο κάτι τό ἔξω ἀπό αὐτόν. Συμμετέχει στίς θεῖες καί ἄκτιστες ἐνέργειες του Θεοῦ ἐπιδιώκοντας δυνητικά τό καθ᾽ ὁμοίωσιν, τήν θέωση. Αὐτό ἐπιβεβαιώνει τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος δημιουργειται πάνω ἀπ᾽ ὅλα ἐλεύθερος, χωρίς νά ὑπόκειται σέ καμμιά ἀναγκαιότητα φυσική ἤ μεταφυσική, ἱστορική ἤ μεταϊστορική. Ἡ ἔνσταση πού ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐμπειρικά ζεῖ στήν μεταπτωτική κατάσταση, ὁποτε ἡ ἐλευθερία πού βιώνει καί καλλιεργει

---

36. Ἀριστοτέλη, *Ἠθικά Νικομάχεια* VI, 2, 1139a, VIII, 15, 1162b, VII, 12, 1152b.

37. Μαντζαρίδη Γ., *Χριστιανική ἠθική*, ibid, σσ. 3-7. Βλ. Στογιάννου Β., ibid, σ. 204.

38. Erich Fromm, *Περα ἀπό τά δεσμά τῆς αὐταπατης: Ἡ γνωριμία μου μέ τόν Μάρξ καί τόν Φρόϋντ*, μετφρ. Μ. Κορνηλίου, Ἀθήνα, Μπουκουμάνης, 1977, σ. 222: «Κανένας Θεός, οὔτε μέ τό θεολογικό οὔτε μέ τό φιλοσοφικό οὔτε μέ ἱστορικό ἔνδυμα, δέ λυτρώνει οὔτε καταδικάζει τόν ἄνθρωπο. Μόνο ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἱκανός νά βρεῖ ἕνα σκοπό στή ζωή καί τά μέσα γιά τήν πραγματοποίηση αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ».

δέν εἶναι «κατά φύσιν», φαίνεται ὅτι λησμονεῖ τό γεγονός τῆς ἐνανθρώπησης ὡς δυνατότητα ἕνωσης κτιστοῦ καί ἀκτίστου. Ἡ ἐνανθρώπηση κενώνει τόν Θεό δίνοντάς τή δυνατότητα στόν ἄνθρωπο νά κατορθώσει τό καθ᾽ ὁμοίωσιν. Αὐτή ἡ δυνατότητα ἐμπεριέχεται καί σέ ὅλες τίς προσπάθειες τοῦ ἀνθρώπου νά κατορθώσει ἐκτός τῶν ἄλλων καί τήν ἐλευθερία του παρ᾽ ὅτι αὐτή συνεχίζει νά γίνεται ἀντιληπτή στήν σχετικότητά της. Ἡ διάκριση αὐτή εἶναι σημαντική γιατί ἐπιδιώκει νά διαχωρίσει τήν πορεία καί τόν ἀγώνα γιά τήν ἐλευθερία μέ τήν κατάκτηση τῆς ἴδιας τῆς ἐλευθερίας. Μέ αὐτή τήν ἀντίληψη τό ὅλον ἔθος καί ἦθος τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τόν τρόπο ὑλοποίησης τῆς ἐλευθερίας του καί ὄχι τήν οὐσία της. Οὕτως ἤ ἄλλως ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νά κατορθώσει τό καθ᾽ ὁμοίωσιν ὅπως εἶναι στήν οὐσία του, κτιστός, ἑπομένως κατά τόν ἴδιο τρόπο καλεῖται νά κατακτήσει καί τήν ἐλευθερία του, κτιστῶς[39].

Ἀποτελεῖ κοινή πεποίθηση τό γεγονός ὅτι κατά τήν νεωτερικότητα, μέσω τῆς ἐπιστήμης καί τῆς τεχνολογίας στή βιομηχανία καί στήν κοινωνική ζωή, ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας ἀποδεσμεύθηκε ἀπό τό ἠθικό πλαίσιο πού ὅριζε ἡ θρησκεία κυρίως λόγω τῆς προεργασίας πού ἔκανε ἡ Μεταρρύθμιση χωρίς ὅμως νά κατορθώσει νά αὐξήσει τήν ἀνθρώπινη εὐτυχία στό βαθμό πού πολλοί προσδοκοῦσαν.

Ἡ μετάβαση σέ ἕνα κόσμο πιό ὀρθολογικό ὁδήγησε σ᾽ αὐτό πού χαρακτηρίσθηκε ἀπό πολλούς κοινωνιολόγους ὡς ἐκκοσμίκευση ἤ κατά τόν Weber ὡς «ἀπομυθοποίηση» τοῦ κόσμου («Entzauberung der Welt»). Αὐτή ἡ ἀπομυθοποίηση ὁδήγησε τόν ἄνθρωπο ἀπό τή μιά μεριά στό νά σκέφτεται πιό «ἐλεύθερα» σέ σχέση μέ τίς θρησκευτικές ἐνασχολήσεις του κατά τήν προηγούμενη ἱστορική περίοδο, ἀπό τήν ἄλλη δέ ὅμως μεταμόρφωσε, κατά τόν Marx, τήν ἐργασία του σέ

---

39. Γιά τήν ἐλευθερία ὡς τρόπο ὕπαρξης τοῦ προσώπου, βλ. Γιανναρᾶ Χρ. *Ἡ ἐλευθερία του ἤθους*, Ἀθήνα, 1970, σ. 199. Πάντως τό πρόβλημα δέν εἶναι νέο. Ἡ ἴδια προβληματική ὑπῆρξε ἀνάμεσα στούς Στωϊκούς καί στούς Χριστιανούς κατά τόν 2ο αἰ., ὅπου κατά μέν τούς πρώτους ἡ ἐλευθερία ἀποτελεῖ κατάσταση τῆς δύναμης τοῦ λόγου καί τῆς αὐτοδύναμης βούλησης τοῦ ἀνθρώπου κατά δέ τούς δεύτερους δωρεά τῆς χάρης τοῦ Θεοῦ. Βλ. Δεληκωνσταντῆ Κ., ibid, σσ. 54-60.

ἐργαλεῖο ἀποξένωσης ἤ ἀλλοτρίωσης μέ ἀποτέλεσμα ὁ ἄνθρωπος νά μήν αἰσθάνεται ὅτι ἐνεργεῖ ἐλεύθερα[40]. Αὐτό ὁδηγεῖ στό συμπέρασμα ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατά τή μετάβασή του ἀπό τό Μεσαίωνα στή νεωτερικότητα ἀποβάλει ἀπό τό ἀτομικό καί κοινωνικό του γίγνεσθαι ἰδέες καί ἠθικές ἀξίες πού σχετίζονταν μέ τούς παραδοσιακούς θρησκευτικούς τρόπους ζωῆς (συχνά ἀπόλυτους καί ἀπολυταρχικούς), ἀλλά δέν δημιουργεῖ νέες ἠθικές ἀξίες ἤ δέν μορφοποιεῖ τίς προϋπάρχουσες ἀξίες μέ βάση τά σύγχρονα δεδομένα. Κυρίαρχη ἀξία θεωρεῖται ἡ κυριαρχία πού ἐπιτυγχάνεται μέσα ἀπό τή δομική φύση τῆς ἐξουσίας στηριζόμενη στήν τεχνολογία καί τήν ἐπιστήμη[41], παύοντας ὅμως νά διακρίνει τό καλό ἀπό τό κακό[42].

Τό γεγονός αὐτό ὁδήγησε ἕνα μέρος τῆς νεωτερικῆς διαδικασίας στά τερατουργήματα τοῦ ναζισμοῦ, τοῦ φασισμοῦ, τοῦ σταλινισμοῦ καί τοῦ φυλετισμοῦ. Ἡ προσπάθεια ταύτισης τοῦ λογικοῦ μέ ἠθικές, πολιτιστικές καί πολιτισμικές ἀξίες ὁδήγησε σέ περιθωριοποίηση καί οὐδετεροποίηση τή σκέψη τοῦ ἀνθρώπου ὅσον ἀφορᾶ στίς προαναφερόμενες ἀξίες καί σέ ἕνα ἠθικό κενό τό ὁποῖο προσπάθησαν νά καλύψουν τά διάφορα παράλογα προαναφερόμενα κινήματα. Κύριο ἀποτέλεσμα αὐτῶν τῶν ἀκροτήτων ἦταν ἡ ἀπαξίωση τῆς ἠθικῆς τῆς ἐλευθερίας, παρ᾽ ὅτι διακηρυκτικά ἡ ἐλευθερία ὡς ἀξιακή ἀρχή τοῦ μοντέρνου ἀνθρώπου εἶναι παντοῦ παροῦσα.

Ὁ ὀρθός λόγος, στήν παράχρησή του, ἀπαξίωσε σέ μεγάλο βαθμό μιά ἀπό τίς βασικές ἀνθρώπινες ἀξίες, τήν ἐλευθερία, ἐνῶ θά ἔπρεπε νά τήν συμπεριλάβει στό ἀξιακό του πλαίσιο. Μέ αὐτό τόν τρόπο μπορεῖ νά γίνει κατανοητή καί ἡ ἀντίληψη περί οὐδετερότητας τῆς ἐπιστήμης σέ θεωρητικό ἐπίπεδο παρ᾽ ὅτι ἀποδείχθηκε ὅτι στήν ἐμπειρική της ἐφαρμογή τό οἰκοδόμημά της ἦταν κατά τό πλεῖστον

40. Marcuse Herbert., Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers sto *Kultur und Gesellschaft 2,* Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 111.

41. Habermas J., Technik und Wissenschaft als Ideologie στό *Ideologie-Wissenschaft-Gesellschaft,* Hrsg.v. H-J. Lieber, Darmstadt (Wissen, Bushgesel), 1976, p. 296.

42. Lipowetsky G., «L᾽ empire de l᾽ éphémère» στό Un objet comme il vous plaira, Gallimard, Paris, pp. 201-217.

ἐλεγχόμενο καί κατευθυνόμενο[43]. Ὁ Max Weber θά περιγράψει ὡς ἑξῆς τήν προϋπάρχουσα κατάσταση γιά τόν ἄνθρωπο τοῦ μονοδιάστατου ὀρθολογισμοῦ: «Εἰδικοί χωρίς πνεῦμα, αἰσθησιαρχικοί χωρίς καρδιά· αὐτή ἡ ἀκυρότητα φαντασιώνεται ὅτι ἔχει πραγματώσει ἕνα ἐπίπεδο πολιτισμοῦ πού δέν εἶχε ποτέ ἐπιτευχθεῖ[44], γιά νά τόν συμπληρώσει λίγο ἀργότερα ὁ Freud λέγοντας: «ἡ ἐξουσία πάνω στή φύση δέν εἶναι ἡ μοναδική προϋπόθεση τῆς ἀνθρώπινης εὐτυχίας, ἀκριβῶς ὅπως δέν εἶναι ὁ μοναδικός στόχος τῆς ἐπίμονης πολιτιστικῆς προσπάθειας . . .»[45].

Βασικό στοιχεῖο, πάντως, κατά τή νεωτερικότητα, γι᾽ αὐτή τήν προβληματική συμπεριφορά ἔναντι τῆς ἐλευθερίας ἀποτελεῖ ἡ προσπάθεια ἁπλοποίησης ἠθῶν καί ἐθίμων μέ ἄμεσο ἀποτέλεσμα τή δημιουργία στερεοτύπων γιά πολιτισμούς καί πρακτικές πού δέν συμφωνοῦσαν μέ τόν ἐξευρωπαϊσμένο «ὀρθό λόγο». Κριτήρια στερεοτυποποίησης ἀπετέλεσαν ἡ ἄρνηση ἀναγνώρισης στόν ἄλλον ἤ στό ἄλλο τῆς διαφορετικότητας καί ἡ ἐπιβολή τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτιστικοῦ μοντέλου ὡς τεκμηρίου καί ὁρίου μεταξύ ἀποδεκτοῦ ἤ ἀπορριπτέου τρόπου συμπεριφορᾶς[46].

Αὐτή ἡ ἀντίληψη εἰσήγαγε ἕναν ὑπεραπλουστευμένο πολιτιστικό δυϊσμό μέ ἔντονες ἠθικές ἀποκλίσεις μεταξύ «καλοῦ» καί «κακοῦ»[47]. Ἀπάντηση προσπάθησαν νά δώσουν ὁ Rousseau[48] καί ὁ Didero, ὁ ὁποῖος προέβλεψε ὅτι «μιά μέρα αὐτοί (οἱ Εὐρωπαῖοι) θά ἔρθουν μέ τόν Σταυρό στό ἕνα χέρι καί μέ τό μαχαίρι στό ἄλλο γιά νά σᾶς κόψουν τό λαιμό

---

43. Albert Jacqard, Au péril de la science, μτφρ. Ζαχαριουδάκης Γ., *Παγίδες καί ἀπειλές τῆς ἐπιστήμης*, Δρομέας 1999, σσ. 13-43.

45. Givilization and its Discontents., The Hogarth Press, 1963, pp. 24-25.

46. Τσαούση Γ.Δ., *Ἡ κοινωνία του ἀνθρώπου*, Gutenberg, Ἀθήνα, 1999, σσ. 162-177. Ghkle P., *Colonial Encounters: Europe and the native Caribbean, 1492-1797*, Methuen, London, pp. 49-50, pp. 147-152.

47. Κάτι ἀνάλογο ἐπιχειρεῖ σήμερα νά καταθέσει ὁ πολιτικός ἐπιστήμονας Samuel Huntington διαχωρίζοντας τούς πολιτισμούς σέ δυτικούς καί μή δυτικούς. Βλ. Samurel Huntington., *Ἡ συγκρουση τῶν πολιτισμῶν καί ὁ ἀνασχηματισμός τῆς παγκόσμιας τάξης*, μτφρ. Σήλια Ριζοθανάση, Terzo Books, Ἀθήνα, 1999. Κριτική στή θεωρία τοῦ Huntington στό Πέτρου Ἰ., *Πολυπολιτισμικότητα καί θρησκευτική ἐλευθερία*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2003, σσ. 90-105.

48. *Τό κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Φ. Κονδύλης, Δαμιανός, Ἀθήνα, σ. 114.

ἤ νά σᾶς ἐξαναγκάσουν νά ἀποδεχτεῖτε τά ἔθιμά τους καί τίς ἀντιλήψεις τους»[49]. Αὐτός ὁ στερεοτυπικός ὅσο καί ἠθικός δυϊσμός λειτουργεῖ λοιπόν ὡς «ἐφόδιο» (στήν ἀπαρχή τῆς νεωτερικότητας) αὐτοπροσδιορισμοῦ μέσα ἀπό τήν ἀπόρριψη τοῦ Ἄλλου. Φυσικό ἐπακόλουθο μιᾶς τέτοιας ἀπόρριψης τοῦ Ἄλλου- καθώς ὁ ἴδιος δέν ἔχει τή δυνατότητα νά αὐτοπροσδιορίζεται παρά μόνο μέσα ἀπό προσδιορισμούς πού τοῦ δίνει ἡ «ὀρθολογικότητα» τῆς νεωτερικῆς σκέψης- εἶναι ὅτι στό χῶρο τῶν ἀξιῶν καί τῆς ἐλευθερίας νά ὑπάρχουν ἀντιλήψεις οἱ ὁποῖες ναί μέν ἀπέδιδαν ἠθικές ἀξίες στόν ἄνθρωπο γενικά ὄχι ὅμως δέ καί τμηματικά. Ἐλευθερία π.χ. γιά τούς «πολιτισμένους δυτικούς ἀνθρώπους» ὄχι ὅμως καί γιά τούς «βαρβάρους» ἰνδιάνους ἤ Ἀφρικανούς γιά τούς ὁποίους ὁ δυτικός πολιτισμός τούς παραχώρησε τήν σκοτεινή πλευρά, τήν ἀντίστροφη εἰκόνα τῆς νεωτερικότητας.

Βέβαια στή πορεία ἀποδείχθηκε πόσο καταστροφική ἦταν αὐτή ἡ ἀντίληψη τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ γιά τήν πολιτιστική ζωή τοῦ ἄλλου. Σήμερα εὐτυχῶς αὐτή ἡ πορεία ἔπαψε νά θεωρεῖται εὐλογία καί νά γίνεται ἀντιληπτό ὅτι ἡ νεωτερικότητα δέν εἶναι ὁ μονόδρομος τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ. Ὑπάρχουν πλέον φωνές ἀνθρώπινης ἀλληλεγγύης, οἰκολογικῆς καί περιβαλλοντικῆς εὐαισθησίας, ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων πού βασικό τους στοιχεῖο ἀνάλυσης ἔχουν νά ἐνσωματώσουν στή σκέψη τους τήν ἀξία τῆς ἐλευθερίας.

Πάντως καί σ᾽ αὐτό πιστεύω ὅτι θά συμφωνήσουν ὅλοι, ἡ νεωτερικότητα ἔδωσε στόν ἄνθρωπο τή δυνατότητα νά διαμορφώσει ἕνα σύγχρονο τρόπο προσέγγισης τοῦ ἰδίου καί τοῦ κοινωνικοῦ του περιβάλλοντος. Ὁ κριτικός ὀρθολογισμός τοῦ Διαφωτισμοῦ ἔδωσε τή δυνατότητα στόν ἄνθρωπο νά σκέφτεται πιό ἐλεύθερα σέ σχέση μέ τίς προκαταλήψεις, τίς δεισιδαιμονίες καί τίς μισαλλοδοξίες πού κυριαρχοῦσαν μέχρι τότε ὡς ἀποτέλεσμα της ἄγνοιας. Τό ἄτομο θεωρήθηκε πηγή γνώσης καί δράσης ἑνός συνόλου ἰδεῶν, συνεπειῶν καί ἀποτελεσμάτων, ἐνάντια σέ κατεστημένες ἀντιλήψεις καί παραδοσιακές κοσμοθεωρίες. Ἰδέες, συνέπειες καί ἀποτελέσματα πού βρῆκαν ἐφαρμογές στόν πολιτισμό, στήν τεχνολογία, στήν ἐπιστήμη -κυρίως σ᾽ αὐτήν- μέσα

49. Stuart Hall, Bran Gieben, ibid., pp. 452-453.

ἀπό τή διαδικασία ἐξειδικευμένων κλάδων[50] ἐκφράστηκαν ἔντονα στό κοινωνικό ἐπίπεδο μέσα ἀπό τό σφοδρό ἀντιεκκλησιαστικό ριζοσπαστισμό, καθώς ἡ θεσμική δομή τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας θεωρήθηκε καί ἦταν ἔντονα ἀπολυταρχική, αὐταρχική καί ὑπαίτια τοῦ ἀνορθολογισμοῦ καί τῆς αἰσχρότητας, χωρίς ὅμως νά ἀπορρίπτουν τή λογική πιθανότητα ὕπαρξης ἑνός Θεοῦ, ὄχι ὅμως ἐξ ἀποκαλύψεως.

Οἱ ἀρχές καί οἱ ἔννοιες τῆς ἰσότητας, τῆς δημιουργίας καί τῆς χειραφέτησης εἶχαν ὁπωσδήποτε νά κάνουν μέ τήν ἀξιακή ἠθική διάσταση τῆς ἐλευθερίας καί ὁδήγησαν κατά τόν Hume στή δημιουργία μιᾶς ὁμάδας ἠθικῶν ἐπιστημῶν πού εἶχαν ὡς στόχο τή βαθύτερη κατανόηση τῆς ἀνθρώπινης κατάστασης καί τῆς ἀνθρώπινης φύσης καί ὡς σκοπό τή δημιουργία τῆς «ἐπιστήμης τοῦ ἀνθρώπου»[51]. Βασικό της στοιχεῖο ἦταν ἡ ἀποδεδειγμένη ἀπόρριψη τῆς χριστιανικῆς ἄποψης γιά τή φύση τοῦ ἀνθρώπου μέσα κυρίως ἀπό τόν ἐμπειρισμό τοῦ Λόκ καί τό tabula rasa καθώς μιά τέτοια ἀντίληψη ἀποδέχεται τό γεγονός ὅτι ἡ ὅλη γνώση ἑνός ἀνθρώπου δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ἀποτέλεσμα ἐμπειρίας. Ἡ προσπάθεια εἶχε ὡς στόχο κατά πρῶτον τήν ἀπαλλαγή τῆς ἠθικῆς καί τῶν ἀξιῶν της ἀπό τήν θεολογική-ἐκκλησιαστική ἐξάρτηση καί κατά δεύτερον τήν ἐπίλυση τῶν ἠθικῶν ζητημάτων μέσα ἀπό τήν πνευματική ἀναζήτηση καί ὄχι ἀπό τήν ἐπιβολή μιᾶς ἐξωτερικῆς ἐξουσίας.

Ἡ ἐλευθερία ὡς ἠθική ἀξία θεωρήθηκε ὅτι εἶναι ἀντικείμενο της πνευματικῆς ἀναζήτησης τοῦ ἀνθρώπου καί ὄχι ἀποκλειστικότητα τῆς θρησκείας καθώς ἡ ἐξουσιαστική δομή τῆς θεσμικῆς Ἐκκλησίας τήν εἶχε κάνει ἐργαλιακό

---

50. Ἡ διαδικασία τῆς ἐξειδίκευσης πού τόσο ἔντονα συνεχίζει νά λειτουργει μέχρι σήμερα μοιάζει νά φαίνεται κάπως ξένη στήν ὅλη γνωσιολογική καθολικότητα πού εἰσήγαγε ὁ Διαφωτισμός. Ὅσο καί ἄν φαίνεται στόν ἄνθρωπο τῆς σημερινῆς νεωτερικότητας αὐτή ἐσφαλμένη, ἐν τούτοις ἡ ἀξίωση του Διαφωτισμου προερχόταν ἀπό τήν ἀντίληψη ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορουσε νά γνωρίζει τά πάντα, καί ὁ ἄνθρωπος πού μποροῦσε νά γνωρίζει τά πάντα ἦταν ὁ οἰκουμενικός ἄνθρωπος, ὁ ἄνθρωπος πού μποροῦσε «νά ἀνήκει σέ ὅλα τά ἔθνη» κατά τόν Didero.

51. David Hume, *Δοκίμια φιλολογικά, ἠθικά, πολιτικά*. Εἰσαγωγή-μτφρ. -σχόλια Ε.Π. Παπανούτσου, Ἑστία, Ἀθήνα, α.χ. σσ. 23-29.

ὑποχείριο τῆς ἑκάστοτε ἐξουσίας της. Αὐτή ἡ -διαφορετική- συγκρουσιακή ἀντίληψη γιά τήν ἐλευθερία πηγάζει κυρίως ἀπό την ἀντιθεση τῆς νεωτερικῆς σκέψης στήν ὑποδούλωση τῶν λαῶν, τῆς ἀποικιοκρατίας καί τοῦ βίαιου ἐκχριστιανισμοῦ. Τό καντιανό sapere aude (τόλμησε τή γνώση) ἔρχεται σέ πλήρη ἀντίθεση μέ τήν κατεστημένη θρησκευτική ἰδεολογία καί προϋποθέτει τήν ἀξιακή σημαντική τῆς ἐλευθερίας γιά νά κατορθώσει τήν πραγματοποίηση του, παρ᾽ ὅτι στή συνέχεια κατά τόν Comte ὁ ἄνθρωπος ὑποτάσσεται στήν κοινωνία μέσα ἀπό ἕνα πλήρως κανονικοποιημένο καί νομιμοποιημένο σύστημα[52], ὅπου ὁ ρόλος τῆς θρησκείας εἶναι νά συγκρατεῖ τίς ἀντιθέσεις σάν ἕνα εἶδος κοινωνικοῦ δεσμοῦ.

Ἀντιθετικά λειτουργεῖ ἡ ἀσκητική σκέψη τοῦ Blaise Pascal. Ἡ ἐλευθερία ὑποστηρίζει εἶναι ἡ ἀρετή πού μπορεῖ νά βγάλει τήν ψυχή (νά τήν ἀπελευθερώσει) ἀπό τήν ἀνάγκη γιά τόν κόσμο, νά τήν τραβήξει μακριά ἀπ᾽ ὅ,τι ἔχει πιό ἀγαπητό, la faire mourir en soi-meme, νά τή φέρει καί νά τήν προσκολλήσει μόνο καί πάντα στόν Θεό[53]. Δηλ. ἄν ἐπιδιωχθεῖ μιά σύγχρονη μεταφορά, ἀπό τή στιγμή πού ὁ ἄνθρωπος παύει νά ἐνεργεῖ ὡς μέρος ἑνός κοινωνικοῦ αὐτοματισμοῦ καί ἐπιδιώκει τήν προσωπική του αὐθυπαρξία μέ ἐλευθερία καί ὑπευθυνότητα, τότε χαράζει τό δρόμο τῆς ὑπέρβασης τῆς κοινωνικά καθιερωμένης καί κωδικοποιημένης ἠθικης, ἁπλώνοντας τό χέρι του στό Θεό. Ὁ Νῖκος Καζαντζάκης στά *Σόδομα καί Γόμορα* γράφει: «Λώτ -Ποῦ νά μέ νιώσεις, γέρο Ἀβραάμ; Εἴσαι ἁγνός, ἐσύ, ὑπάκουος, λές Ναί! καί κολνουν τά χείλια σου· δέν ἔχεις ἄγρια καρδιά νά παλέβεις μαζί της. Ἡ ψυχή σου κι᾽ ἡ καρδιά σου δύο μερωμένες καμηλες, ζεμένες καί σέ πανε ἴσια γραμμή στόν Θεό... Κοιτας τ᾽ ἄστρα καί λές: Τόσα τ᾽ ἀγγόνια μου καί τά δισέγγονα. Ἐγώ κοιτάζω τ᾽ ἄστρα καί λέω: Τόσα τά κρίματά μου! Ἡ ἀρετή μου δέν εἶναι ἐμένα περιβόλι νά σεργιανίζω τό δειλινό καί νά κουβεντιάζω μέ τόν Θεό· εἶναι γκρεμός καί γκρεμίζομαι. Ὁλημέρα παίζω τήν

---

52. Auguste Comte, *Cours de Philosophie*, τόμ. II, στόν Thompson K., «Auguste Comte: The foundation of Sociology», Nelson, London, 1976.

53. *Lettres provinciales*, τ. I., ἐπιστ. 5η, Paris 1902, p. 56.

ψυχή μου καί τήν κερδίζω· όληνύχτα παίζω τήν ψυχή μου καί τή χάνω. ..»[54]. Ὁ ἀγώνας γιά τήν ἐλευθερία δέν εἶναι «ἄκοσμος» καθώς δρᾶ καί κινεῖται μέσα στόν κόσμο. Ἐπιτρέπει στόν ἄνθρωπο νά συνομιλεῖ καί νά συμπορεύεται μέ τόν συνάνθρωπό του. Ἐπιτρέπει στόν ἄνθρωπο νά συνομιλεῖ καί νά συμπορεύεται μέ τόν Δημιουργό του. Σ᾽ αὐτή του τήν ὁδοιπορία πολλές φορές ἀλλοιώνει τό ἀπόλυτο περιεχόμενο τῆς ἐλευθερίας, πολλές φορές τό μεταμορφώνει, πολλές φορές τό κατορθώνει μέχρι ἑνός ὁρισμένου σημείου. Παρ᾽ ὅλα αὐτά ἀγωνίζεται καί ἐλπίζει καθώς «ἐάν οὖν ὁ Υἱός ἡμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἐσόμεθα»[55].

---

54. Περ. «Νέα Ἑστία», 15 Ἀπριλίου 1949, σ. 495.

55. Βλ. Στογιάννου Β., *Ἀνάλεκτα*, Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 238-243.

*Ἀντωνίου Ἰ. Κωνσταντινίδη*
*Πτυχ. Τμ. Μουσικῶν Σπουδῶν Α.Π.Θ.*
*Ὑποψ. Δρ. Μουσ., ὑποτρ. ΙΚΥ*

# *Κωνσταντῖνος Βυζάντιος (1777-1862) Πρωτοψάλτης τῆς Μ.Χ.Ε.*

## *Α. Ὁ Βίος*

### *1. Εἰσαγωγή*

Ὁ Κωνσταντῖνος Βυζάντιος, εἶναι μία ἀπό τίς ἐπιφανεῖς καί ἐξέχουσες προσωπικότητες πού ἐπιδεικνύει ἡ ψαλτική τέχνη. Κατά τή διάρκεια τῆς μακρόχρονης πρωτοψαλτίας του, πού κατέλαβε τό μεγαλύτερο μέρος τοῦ ΙΘ' αἰ., ὑπῆρξε ἡ κεντρική καί κορυφαία φυσιογνωμία τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἡ παρουσία του στά πατριαρχικά ἀναλόγια ὑπῆρξε κυρίαρχη, ἀσκώντας ἐξουσία καί ἐπιρροή στά μουσικά δρώμενα τῆς ἐποχης του[1] τόσο στό περιβάλλον τῆς Κωνσταντινούπολης ὅσο καί πέρα ἀπό αὐτό.

Ἐκ προοιμίου, εἶναι σημαντικό νά ἐπισημανθεῖ ὅτι ὁ Κωνσταντῖνος, ὑπῆρξε αὐτόπτης καί αὐτήκοος γνώστης τῆς

---

1. Ἐνδεικτικό γεγονός τῆς ἐξουσίας του Κωνσταντίνου, ἀλλά καί τῆς ἐπιρροῆς πού αὐτός μπορουσε νά ἀσκει στό Πατριαρχεῖο ἐπί θεμάτων ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, εἶναι ἡ γενικότερη στάση πού κράτησε ἡ Πατριαρχική ἀρχή στά μουσικά ζητήματα πού ἀνέκυψαν στήν ἐποχή του, -Λέσβιο σύστημα καί ἐναρμόνιση τῆς ἐκκλησιαστικης μουσικῆς- καθώς καί ἡ κατάληξη πού τά ζητήματα αὐτά εἶχαν, σέ σχέση μέ τίς ἀρχικές προθέσεις τοῦ Πατριαρχικοῦ περιβάλλοντος καί τήν ἀντιμετώπισή τους ἀπό τόν Πρωτοψάλτη. Βλ. Ἀντ. Ι. Κωνσταντινίδη, «Ὁ Κωνσταντῖνος Βυζάντιος Πρωτοψάλτης καί ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ ζητήματος τῆς Τετραφωνίας καί τοῦ Λεσβίου συστήματος», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* τ. 788, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 477-491.

προηγούμενης πατριαρχικῆς ψαλτικῆς παράδοσης καί ταυτόχρονα θεματοφύλακας καί πιστός ἐκφραστής της κατά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο αὐτή τοῦ μεταδόθηκε ἀπό τούς δασκάλους του, τούς πρωτοψάλτες καί λαμπαδαρίους μέ τούς ὁποίους συνέψαλε ὡς δομέστιχος τοῦ Πατριαρχικοῦ ναοῦ. Ὁ ἴδιος, παράλληλα μέ τήν ἐνεργή καλλιτεχνική του δράση, ἀνέπτυξε ἔντονη συνθετική, μελοποιητική καί ἐκδοτική δραστηριότητα καθώς ἐπίσης καί συγγραφική, ἐνῶ μέ τό «*Τυπικόν*» του καί τίς ἐκδόσεις του πού ἀκολούθησαν, συνέβαλλε οὐσιαστικά ὄχι μόνο πρός τήν κατεύθυνση τῆς συστηματοποίησης τοῦ τύπου τέλεσης τῶν ἀκολουθιῶν, ἀλλά καί πρός τήν περιχαράκωση αὐτῆς τῆς τυπικῆς διάταξης, στά πλαίσια τῆς πατριαρχικῆς παράδοσης.

Ἡ μελοποιητική προσφορά τοῦ πρωτοψάλτου μέ βεβαιότητα μπορεῖ νά ὑποστηριχθεῖ ὅτι στιγματίζει ἱκανά τήν ἐκκλησιαστική μουσική τοῦ ΙΘ′ αἰώνα, καί ὁριοθετεῖ σέ σημαντικό βαθμό καί τήν μετέπειτα ψαλτική πρακτική. Στό ἔργο τοῦ Κωνσταντίνου, ἐμπεριέχονται ἀνανεωμένα τά συστατικά στοιχεῖα τῆς προγενέστερης ψαλτικῆς τέχνης πού καταδεικνύουν εὐθέως τό ἄμεσο ἀλλά καί τό ἀπώτερο παρελθόν. Αὐτός εἶναι ἕνας ἀπό τούς εἰδικότερους λόγους γιά τόν ὁποῖο τό μελοποιητικό του ἔργο, ἐκτός ἀπό πολύτιμη παρακαταθήκη καί πολιτιστική κληρονομιά, ἀποτελεῖ τό συνδετικό κρίκο τῆς νεώτερης-σύγχρονης Ψαλτικῆς πράξης, μέ τό παρελθόν. Τονίζεται μ᾿ αὐτόν τόν τρόπο ἡ ἄρρηκτη σχέση καί ἀποδεικνύεται ἡ συνέχεια τῆς μεταβυζαντινῆς παράδοσης στήν νεώτερη ἐκκλησιαστική μουσική πράξη.

Ἡ παραπάνω πρόταση ἐνισχύεται ἀπό τή συνεπή στάση ἀντίστασης[2] τοῦ Κωνσταντίνου στή μεταρρύθμιση τῆς νέας γραφῆς, ἀφοῦ αὐτός συνέχισε νά χρησιμοποιεῖ ἀποκλειστικά[3], τόσο στήν ψαλτική πρακτική ὅσο καί στό μελο-

2. Τό νέο θεωρητικό σύστημα των Τριών Διδασκάλων συνάντησε, ὅπως ἄλλωστε συμβαίνει μέ κάθε καινοτομία, ἔντονες ἀντιδράσεις. Τό «... *ἐπολέμησαν ἀμέσως πολλοί μέν, ἰδίᾳ δέ ὁ τότε Πρωτοψάλτης Μανουήλ καί ὁ τότε Δομέστικος Κωνσταντῖνος ὁ Βυζάντιος...*». Βλ. Ἐμμ. Βαμβουδάκη, *Συμβολή εἰς τήν σπουδήν τῆς παρασημαντικῆς*, Σάμος 1938, σ. μβ′.

3. Σχετικά μέ τήν ἐμμονή του Κωνσταντίνου στή χρήση τοῦ παλαιοῦ συστήματος γραφῆς ὁ Ψάχος τόν ἀναφέρει χαρακτηριστικά ὡς ἕναν ἐκ τῶν πολλων ἱεροψαλτών τῆς ἐποχῆς πού συνέχισαν νά ψάλλουν«...*ἐκ χειρο-*

ποιητικό του ἔργο, πρωτότυπη ἐξηγηματική γραφή[4] ἡ ὁποία μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὡς μία πιό ἀναλελυμένη μορφή τῆς παλαιᾶς γραφῆς τοῦ Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου καί νά ἐνταχθεῖ μεταξύ τῶν διαφόρων προσωπικῶν κυρίως προσπαθειῶν πού ἀναπτύχθηκαν κατά τήν ἐποχή πρίν τήν παρουσίαση τῆς Νέας Μεθόδου, γιά ἀναλυτικότερες καί πιό εὔχρηστες μορφές σημειογραφίας.

Ἡ παρουσία τοῦ Κωνσταντίνου καθώς καί ἡ ἀποχώρησή του ἀπό τό πατριαρχικό ἀναλόγιο σηματοδοτεῖ τό κλείσιμο μιᾶς περιόδου ἀκμῆς, ἔντονης δραστηριότητας καί ἀλλαγῶν στή βυζαντινή μελοποιία, πού χρονικά ἐκτείνεται περίπου γιά μία ἑκατονταετία ἀρχίζοντας ἀπό τά μέσα τοῦ ΙΗ′ αἰώνα.

## *2. Ἡ ἐποχή του*

Προσπαθώντας νά ὁριοθετήσουμε τήν παραπάνω χρονική περίοδο βάσει τῶν ἰδιαιτέρων χαρακτηριστικῶν της, μποροῦμε νά ἰσχυριστοῦμε ὅτι ἡ μεταβατική περίοδος πού τήν προετοιμάζει εἶναι ἤδη πραγματικότητα λίγο μετά

---

*γράφων τῆς ἀρχαίας γραφῆς.»* Βλ. Κ. Α. Ψάχου, *Ἡ Παρασημαντική τῆς Βυζαντινῆς Μουσικης*, Ἀθήνα 1917, σ. 238. Ἡ πίστη του Κωνσταντίνου στό παλαιό συστημα και στην ἔκφραση της ψαλτικης παραδοσης των προκατόχων του ἐπισημαινεται και ἀπο τον Μανόλη Χατζηγιακουμη. Βλ. σχ. Μ. Κ. Χατζηγιακουμη, *Χειρόγραφα Ἐκκλησιαστικης Μουσικης* 1453-1820, Ἀθήνα 1980, σ. 54.

4. Το γεγονος αὐτό ἐπιβεβαιωνεται συμπερασματικά ἀπό ἀνέκδοτο ἰδιόγραφο του Κωνσταντίνου, πού ἀνηκει στή συλλογή του Ἄρχοντος Πρωτοψάλτου τῆς Μ. Χ. Ε. κ. Λεωνίδα Ἀστέρη καί ὁ ὁποιος εὐγενικά μου τό παραχώρησε γιά τίς ἀνάγκες της παρούσης ἐργασίας. Τό χειρόγραφο πού περιέχει τό στιχηρό ἰδιόμελο τῶν ἀποστίχων του ἑσπερινου τῆς β′ Ἰανουαρίου *«Φαιδρά μεν ἡ παρελθοῦσα ἑορτή...»*, προεόρτιο της γιορτης τῶν Φώτων, φέρει τόν τίτλο, *Δοξα , ἦχος ...*, ἐνω στό κάτω μέρος του σημειώνεται προφανως ἀπό τόν ἴδιο τόν Γεώργιο Ραιδεστηνό, *Τη 2 Ἰανουαρίου παρά τοῦ Διδασκάλου μου μελισθεν καί δωρηθέν μοι παρ᾽ αὐτοῦ.* 1850. Βλ. Εἰκόνα 1. Ἐνδιαφέρον ἐπίσης παρουσιάζει, ἡ αὐτόγραφη ἐξήγηση του Ραιδεστηνοῦ. Βλ. Εἰκόνα 2. Σημαντική ἐπίσης εἶναι ἡ μαρτυρία πού ἐντοπίζεται στόν χειρόγραφο κώδικα Παντελεήμονος 977, φ. 193r και ἑξῆς, ὅπου ὁ Κωνσταντῖνος -δομέστικος τότε- φέρεται νά ἐξηγεῖ σέ πρωτότυπη ἐξηγηματική σημειογραφία συνθέσεις τοῦ Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου καί Μανουήλ τοῦ Χρυσάφου. Σχετικά μέ τήν περιγραφή τοῦ χειρογράφου βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Τα Χειρογραφα τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς - Ἅγιον Ὄρος*, τόμ. Β′, Ἀθήνα 1976, σσ. 339-344.

τό 1720 μέ τόν Παναγιώτη Χαλάτζογλου. Οὐσιαστικά ὅμως αὐτή ἡ περίοδος μετάβασης στόν ΙΘ′ αἰῶνα καί στή νεώτερη ἐποχή ἀκμῆς τοῦ βυζαντινοῦ μέλους πραγματοποιεῖται ἀπό τούς μαθητές τοῦ Χαλάτζογλου, Ἰωάννη Τραπεζούντιο Πρωτοψάλτη καί τό λαμπαδάριό του Δανιήλ. Ἡ περίοδος αὐτή διαρκεῖ μέχρι τήν ἀνάδειξη τοῦ τελευταίου τό 1771 σέ πρωτοψάλτη καί τό διορισμό τοῦ Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου σέ λαμπαδάριο.

Οἱ Ἰωάννης καί Δανιήλ διδάσκουν γιά μία ὁλόκληρη πεντηκονταετία δύο γενιές ψαλτῶν[5] καί εἰσάγουν νέο ἐξηγητικό τρόπο γραφῆς[6]. Ἡ μέθοδός τους συμπληρώνεται, ἐξελίσσεται καί χρησιμοποιεῖται εὐρέως ἀπό τούς μαθητές τους Πέτρο καί Ἰάκωβο, οἱ ὁποῖοι προετοιμάζουν κατάλληλα τόν τομέα τῆς μουσικῆς σημειογραφίας γιά τίς ἑπόμενες προσπάθειες γιά ἀναλυτικότερη καταγραφή τῶν μελῶν, πού ἔχουν ὡς ἀποκορύφωση καί κατακλεῖδα τή νέα ἀναλυτική μέθοδο[7].

Οἱ τελευταῖοι, Πέτρος Λαμπαδάριος καί Ἰάκωβος Πρωτοψάλτης, ἐξελίσσουν σημαντικά πρός τόν ἀναλυτικότερο τόν τρόπο γραφῆς τῶν διδασκάλων τους καί μέ τίς μεταβολές πού ἐπιφέρουν στή μορφολογία τῶν μελῶν σηματοδοτοῦν τήν ἀρχή μιᾶς νέας ἐποχῆς ἀκμῆς στή μεταβυζαντινή ψαλτική τέχνη, ἡ ὁποία φτάνει μέχρι καί τόν Κωνσταντῖνο, καταλαμβάνοντας ἔτσι χρονική διάρκεια ἑνός

---

5. Γρ. Θ. Στάθη, *Μελουργοί τοῦ 18ου αἰώνα*, Ἀθήνα 1997, σ. 25.

6. Ἡ ἰδιαίτερη συμβολή τοῦ Ἰακώβου καί τοῦ Δανιήλ στήν μεταλλαγή τοῦ σημειογραφικοῦ συστήματος καί στήν ἐξέλιξη τῆς μουσικῆς τέχνης, ἐπισημαίνεται ἤδη ἀπό τόν Χρύσανθο. Ὅπως πολύ χαρακτηριστικά μᾶς πληροφορει στό Μεγάλο Θεωρητικό του, «*ὁ δέ... Ἰωάννης ὁ Πρωτοψάλτης ἔλεγε φανερῶς, ὅτι ἔπρεπε... νά συστηθῆ σύστημα χαρακτήρων ἁπλούστερον, μεθοδικότερον, καί στοιχειῶδες, δι᾽ οὗ νά εἶναι δυνατόν νά γράφηται κάθε εἶδος μελωδίας, καί νά μεταδίδωται ἀπαρασαλεύτως. Ὅθεν ἐν ἔτει αψνς´ ... μετεχειρίσθη τρόπον τοῦ γράφειν, ὅστις εἶναι διάφορος τοῦ παλαιοῦ καί κλίνει εἰς τό ἐξηγηματικόν, καί ἐστάθη αὐτός ἡ ρίζα τοῦ ἐξηγηματικοῦ τρόπου, ὅν μετεχειρίσθη ὁ μαθητής αὐτοῦ Πέτρος. Ὁ δέ διάδοχος τοῦ Ἰωάννου Δανιήλ ὁ Πρωτοψάλτης τά αὐτά ἀρυσάμενος ἀπό τοῦ διδασκάλου Παναγιώτου, τόν ἐξηγηματικόν αὐτόν τρόπον ἤθελε νά μιμῆται...*». Βλ. Χρυσάνθου, *Θεωρητικόν Μέγα τῆς Μουσικῆς*, Τεργέστη 1832, σσ. xlviii-xlix.

7. Γρ. Θ. Στάθη, *Ἡ Βυζαντινή Μουσική στή λατρεία καί στήν Ἐπιστήμη*, Θεσσαλονίκη 1972, σ. 421.

αἰῶνος.

Ἡ γραφή τους ἀποτελεῖ στήν ἐξέλιξη τῆς παρασημαντικῆς μεταίχμιο καί σταθμό πού προοιωνίζει τή σημερινή ἐν χρήσει γραφή τῶν τριῶν Διδασκάλων ἡ ὁποία ἀποτελεῖ οὐσιαστικά τή φυσική ἐξέλιξή της[8].

Κύρια γνωρίσματα αὐτῆς τῆς περιόδου, τό πέρας τῆς ὁποίας ὁριοθετεῖ ὁ Κωνσταντῖνος Πρωτοψάλτης, χαρακτηριστικά τά ὁποῖα τή διαφοροποιοῦν ἱκανά ἀπό τήν προηγούμενη καί τήν ἑπόμενη ψαλτική θεωρία καί πράξη ἦταν:

α) Ἡ συνεχής προσπάθεια γιά ἀναλυτικότερες ἐξηγήσεις τῆς σημειογραφίας. Κατά τήν περίοδο αὐτή, μέ τή βαθμιαία ἀχρήστευση καί ἐξαφάνιση τῶν μεγάλων ὑποστάσεων[9] καί ἄλλων σημαδοφώνων, πραγματοποιεῖται σταδιακά ἡ μεταβολή ἀπό τόν παλαιό στόν τρόπο γραφῆς τῶν τριῶν Διδασκάλων.

Μέχρι τό τέλος τῆς περιόδου ἡ ὁλοκληρωτική ἀποδοχή καί χρήση τοῦ νέου συστήματος[10] εἶναι πλέον μία ἀδιαμφισβήτητη πραγματικότητα. Ἀπό τόν διάδοχο τοῦ Κωνστα-

---

8. Εἶναι χαρακτηριστική ἡ περιγραφή τοῦ Κων/νου Ψάχου γιά τήν ἀξία των καινοτομιῶν πού ἐπιφέρει ὁ Πέτρος στήν σημειογραφία ἀλλά καί τήν ἰδιαιτεροτητα πού κατέχει το νέο σύστημα γραφης ὡς σύνδεσμος μέ τό ἀπώτερο παρελθον της ψαλτικης τέχνης. «*Ὁ δαιμόνιος οὗτος μουσικός, ἀναλύσας ἐκτενέστερον τά συμβολικα της πρώτης στενογραφίας σημαδια, μετεχειρίσθη συστημα τοιουτον ὥστε δι᾽αὐτου ἡ αὐτη γραμμή, ἡ διά δυο ἢ τριων σημαδίων στενογραφικως παριστώμενη, νά γράφηται διά περισσοτέρων φωνητικῶν χαρακτήρων (φθογγοσημων). Ἐν τούτῳ δέ συνίσταται ἡ μεγίστη ἀξία του ἀναλυτικου τροπου Πέτρου του Πελοποννησίου ὅστις ἀποτελεῖ τόν πρῶτον ἐπίσημον, μετα τήν πρώτην στενογραφίαν, σταθμόν τῆς Βυζαντινης παρασημαντικῆς.... Διότι, μονον διά τῆς μελετης του συστήματος τοῦ Πέτρου του Πελοποννησιου δυναταί τις νά μυηθῃ εἰς τα μυστηρια της πρώτης μουσικης στενογραφιας.*» Βλ. Κ. Α. Ψάχου, *Ἡ Παρασημαντικη*, σ. 77.

9. Οἱ διάφορες ἀπόπειρες πού ὡς στόχο εἶχαν τήν ἐξέλιξη της γραφης θά μποροῦσαν νά ἐνταχθουν σέ μία εὐρύτερη μεταβατική περίοδο της βυζαντινῆς σημειογραφίας, κατά τήν ὁποία παρατηρουνται μεταξύ ἄλλων ἡ βαθμιαία ἀχρήστευση καί τελική ἐξαφάνιση των μεγάλων ὑποστάσεων, οἱ συνεχεῖς προσπάθειες ἀνάλυσης καί ἐξήγησης τοῦ μελωδικοῦ τους περιεχομένου καί ἡ διαφορετική σύνθεση τῶν φωνητικῶν σημαδιων μεταξύ τους. Βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Τά Χειρόγραφα τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς - Ἅγιον Ὄρος*, τόμ. Α΄, Ἀθήνα 1975, σ. με΄..

10. Ἀ. Ἀλυγιζάκη, *Ἡ Ὀκταηχία στήν Ἑλληνική λειτουργική ὑμνογραφία*, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 198.

ντίνου, πού ἦταν καί ὁ τελευταῖος τῶν πρωτοψαλτῶν τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας πού χρησιμοποιοῦσε τό σύστημα γραφῆς[11] τοῦ Πέτρου Πελοποννησίου, Ἰωάννη Βυζάντιο καί ἐντεῦθεν, ἡ χρήση τῆς νέας ἀναλυτικῆς σημειογραφίας στό πατριαρχικό ἀναλόγιο καταξιώνεται πλήρως καί γίνεται μονόδρομος στήν ψαλτική πράξη, ἐνῶ ἡ παλαιά γραφή (παρά τό γεγονός ὅτι αὐτή συνεχίζει νά εἶναι σέ μικρότερο ἤ μεγαλύτερο βαθμό γνωστή καί κατά τίς ἑπόμενες δεκαετίες) πέφτει πλέον σέ ἀχρησία[12] καί σταδιακά ξεχνιέται.

β) Ἡ ἐπιδίωξη γιά χρονική συντόμευση τῶν μελῶν[13]. Οἱ μορφολογικές μεταβολές πού αὐτήν τήν περίοδο ἐπιφέρονται στή δομή τῶν μελῶν, ἔχουν ὡς ἀποτέλεσμα τή δημιουργία τοῦ νέου, ἀργοῦ καί σύντομου εἱρμολογικοῦ μέλους καί τοῦ νέου στιχηραρικοῦ μέλους, ἐπίσης ἀργοῦ καί σύντομου[14]. Τό σύντομο στιχηραρικό καί τό σύντομο εἱρμο-

---

11. Ἀναφέρει χαρακτηριστικά ὁ Γ. Βιολάκης τή σχετικη προσωπική του μαρτυρία «... *καί ἡμεῖς ἐκ παίδων ἠκούομεν ψαλλόμενα παρά τῶν ἐπισταμένων τήν ἀρχαίαν γραφήν διδασκάλων, οἵτινες ἐπέζησαν μέχρις ἡμῶν, οἷοι ἦσαν οἱ ἀείμνηστοι Κωνσταντῖνος ὁ Πρωτοψάλτης, Πετρος ὁ Ἁγιοταφίτης, Ἀπόστολος Κρουστάλας, Δημήτριος ὁ Δερβύσης πρωτοψάλτης τοῦ Πέραν, καί ἕτεροι γεγηρακότες, τελευταῖα λείψανα τῆς ἀρχαίας γραφῆς...*». Βλ. Γ. Βιολάκη, *Μελέτη συγκριτική τῆς νῦν ἐν χρήσει μουσικῆς γραφῆς*, Παράρτημα Ἐκκλησιαστικῆς Ἀλήθειας, τ. Α΄, Κωνσταντινούπολη 1900, σ. 47.

12. Εἶναι γνωστό ἀπό τήν ὕπαρξη χειρογράφων σημειώσεών τους, καθώς καί ἀπό προφορικές μαρτυρίες τοῦ νῦν Ἄρχοντος Πρωτοψάλτου Λεωνίδα Ἀστέρη, ὅτι τόσο ὁ Γεώργιος Ραιδεστινός ὁ Β΄ ὅσο καί οἱ Νικόλαος Λαμπαδάριος καί Γεώργιος Βιολάκης, διάδοχοι πρωτοψάλτες τοῦ Κωνσταντίνου, γνώριζαν τή χρήση τῆς παλαιᾶς γραφῆς τοῦ Πέτρου, τήν ὁποία ὅμως δέ χρησιμοποιοῦσαν στήν πρακτική τοῦ ἀναλογίου.

13. Εἶναι ἀξιοσημείωτο πώς κατά τήν περίοδο αὐτή, ταυτόχρονα μέ τίς προσπάθειες γιά ἐξήγηση τῆς σημειογραφίας καί τήν σαφέστερη καταγραφή τῆς προγενέστερης ψαλτικῆς παράδοσης, ἐπιδιώκεται καί ἡ ἀλλαγή τοῦ μέλους πρός τό συντομότερο. Βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Ἡ Βυζαντινή Μουσική ὡς ἐθνική μουσική*, Ἀθήνα 1980, σ. 239.

14. Οἱ μεταβολές στή δομή τῶν μελῶν διαμορφώνονται σταδιακά ἀπό τίς ἀρχές τοῦ ΙΗ΄ αἰώνα παράλληλα μέ τίς προσπάθειες σύντμησης παλαιοτέρων συνθέσεων. Εἶναι αὐτές ἀκριβῶς πού συνιστοῦν τό νέο ὕφος τῆς ψαλμώδησης στά πατριαρχικά ἀναλόγια καί οἱ ὁποῖες σηματοδοτοῦν ταυτόχρονα τήν ἀλλαγή τῆς ἀσματικῆς πράξης πρός τό συντομότερο. Οἱ μορφολογικές καινοτομίες διευρύνονται στό ἔργο τοῦ Δανιήλ Πρωτοψάλτου καί παγιώνονται αἰσθητικά διαδιδόμενες μέσα ἀπό τίς καταγραφές τοῦ Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου στό *Εἱρμολόγιο*, *Ἀναστασιματάριο καί Δοξαστά-*

λογικό μέλος, μολονότι ἔχουν βασικές διαφορές στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἀναπτύσσουν διαφορετικά εἴδη τῆς ὑμνολογίας, συμπίπτουν τελικά στόν ἴδιο καί αὐτό τρόπο ψαλμώδησης[15].

Ἡ καταγραφή τῆς παλαιότερης ἀσματικῆς πράξης κατά τήν περίοδο αὐτή πραγματοποιεῖται ἐκτεταμένα, ἐνῶ διατηροῦνται τό παλαιό στιχηραρικό[16] καί συντετμημένο τό παπαδικό μέλος τῶν βυζαντινῶν καί μεταβυζαντινῶν μελουργῶν. Διατηροῦνται ἐπίσης τά καλοφωνικά μέλη τοῦ μαθηματαρίου μέ τίς ἐκτενεῖς ἀντιπροσωπευτικές τοῦ εἴδους συνθέσεις, ἐνῶ στά ἀργά παπαδικά μαθήματα καί κυρίως στά κοινωνικά, ἀπό μορφολογικῆς πλευρᾶς παρατηροῦνται χαρακτηριστικές συντμήσεις τοῦ μέλους μέ παραλείψεις τῶν κρατημάτων καί διατήρηση μόνο ἑνός βραχέος ἠχήματος ἔναντι τῶν ἐκτεταμένων τριῶν ἀλληλούια μέ ἠχήματα καί κρατήματα τῶν παλαιῶν συνθέσεων[17].

γ) Κατά τήν ἴδια περίοδο ὁ Ἰάκωβος Πρωτοψάλτης ἀρχίζει νά καταγράφει τή διαμορφωμένη λειτουργική τάξη τῆς πατριαρχικῆς ψαλτικῆς παράδοσης σέ μορφή τυπικῶν διατάξεων, μέ κύριο σκοπό τήν πιστή τήρηση τῶν παραδόσεων[18]. Ἡ συστηματοποιημένη αὐτή καταγραφή τῆς πα-

---

*ριό του*. Βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Πέτρος Λαμπαδάριος ὁ Πελοποννήσιος, ἡ ζωή καί τό ἔργο του*, Ἀθήνα 1983, σσ. 114-116.

15. Τό σύντομο στιχηραρικό καί τό σύντομο είρμολογικό μέλος ὅπως αὐτά διαμορφώνονται ἤδη κατά τό β' μισό του ΙΗ' αἰωνα, σχεδόν ταυτίζονται στόν αὐτό δρόμο ψαλμώδησης, ἀφου μέ τόν ἴδιο τρόπο ψάλλονται τροπάρια, ἀσχέτως ἄν αὐτά ἀνήκουν στο Στιχηράριο εἴτε στό Εἱρμολόγιο. Βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Ἡ σύντομη και ἀργή παράδοση της βυζαντινης ψαλτικῆς*, Ἀθήνα 1991, σ. 396.

16. Τό παλαιό ἀργό στιχηραρικό μέλος διατηρεῖται στό ἀργό *Δοξαστάριο* τοῦ Ἰακώβου Πρωτοψάλτου. Βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Ἡ ἐξέλιξη της ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς στή μεταβυζαντινή περίοδο*, Γενεύη 1989, σ. 440.

17. Καινοτόμος ὑπῆρξε ἡ συμβολή των πρωτοψαλτων Ἰωάννη καί Δανιήλ στίς μελοποιήσεις παπαδικῶν συνθέσεων, ἐνω ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ ἀντιπαραβολή τους μέ προγενέστερες μελοποιήσεις τοῦ ΙΖ' αἰώνα, τοῦ Παναγιώτη Χρυσάφη καί τοῦ Γερμανου Ἀρχιερέα Νέων Πατρῶν. Βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Ἡ σύντομη*, σ. 393. Ἐπίσης πρβλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Ἡ Βυζαντινή*, σ. 239.

18. Ὁ Ἰάκωβος διαβλέπει τήν ἀναγκαιότητα τῆς καταγραφῆς τῆς πατριαρχικῆς ψαλτικῆς παράδοσης σέ μορφή τυπικῶν διατάξεων, προκειμένου αὐτή νά μή δεχθεῖ νεοτεριστικές ἐπιδράσεις καί κρατᾶ σχετικές σημειώσεις. Τό γεγονός αὐτό εἶναι ἐνδεικτικό τῆς ἰδιαίτερης θέσης τοῦ πρωτοψάλτου ὡς τοποτηρητοῦ τῆς λειτουργικῆς εὐταξίας καί παράδοσης,

τριαρχικῆς τάξης τέλεσης τῶν ἀκολουθιῶν ὁλοκληρώνεται ἀπό τόν Κωνσταντῖνο, ὁ ὁποῖος βασίζεται στίς σημειώσεις τοῦ Ἰακώβου καί σέ διατυπώσεις ἀοιδίμων πατριαρχῶν[19] καί καταρτίζει τό «*Τυπικόν*» του, «*πρός ὠφέλειαν καί ὁμοφωνίαν τῶν ἁπανταχοῦ Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν*»[20], πού στή συνέχεια ἐκδίδει στήν ἑλληνική καί σλαβική καί τό ὁποῖο εἶναι αὐτό πού χρησιμοποιεῖται οὐσιαστικά μέχρι σήμερα.

Σκοπός τῆς ἔκδοσης τοῦ νέου τυπικοῦ, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Κωνσταντῖνος ἐξηγεῖ στήν εἰσαγωγή του, ἦταν ὄχι μόνο ἡ κάλυψη τῶν κενῶν πού δημιουργοῦσε ἡ ἔλλειψη ἐντύπων τυπικῶν καί ἡ διευθέτηση τῶν λειτουργικῶν διαφορῶν κατά τήν τέλεση τῶν ἀκολουθιῶν στούς ἐνοριακούς ναούς[21], ἀλλά καί ἡ ἀνανέωση, τροποποίηση καί προσαρμογή στίς σύγχρονες ἐνοριακές ἀνάγκες στοιχείων τοῦ ἰσχύοντος μοναχικοῦ τυπικοῦ τοῦ Ἁγίου Σάββα[22]. Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἀπόπειρας γιά τήν προσαρμογή στίς κοσμικές ἀπαιτήσεις τῶν ἐνοριῶν ἑνός μοναχικοῦ τυπικοῦ ἦταν τελικά νά ἐπέλθει σύγχυση καί νά μήν προσφερθοῦν ἱκανοποιητικές λύσεις. Αὐτά τά λάθη καί τίς ἐλλείψεις τῆς πρώτης ἐκδόσεως

---

ἀλλά καί τῆς εὐθύνης μέ τήν ὁποία φέρεται ἐπιφορτισμένος ὁ ἑκάστοτε πρωτοψάλτης σχετικά μέ τήν πιστή τήρηση τῆς τάξης τῶν ἀκολουθιῶν. Δέν εἶναι τυχαῖο ἐξάλλου τό γεγονός ὅτι πέρα τῶν μουσικῶν καθηκόντων του ὁ πρωτοψάλτης ἐκτελεῖ καί χρέη τυπικάρη καί ἐκκλησιάρχη κατά τήν τέλεση των ἀκολουθιῶν. Βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Ἰάκωβος Πρωτοψάλτης ὁ Βυζάντιος*, Ἀθήνα 1997, σ. 324.

19. Εἶναι χαρακτηριστική ἡ σημείωση πού ὑπάρχει στό ἐξώφυλλο τῆς β′ ἔκδοσης του Τυπικου ἡ ὁποία ἐκ προοιμίου ἤδη ἀναφέρει τίς κύριες πηγές τῆς συγγραφης. «*Ἐκ μακρας τῆς πείρας καί πολλων σημειώσεων τῶν κατά καιρούς χρηματισάντων Πρωτοψαλτῶν συλλεγέν ἤδη τὸ δεύτερον πολλαῖς προσθήκαις καί ἐπιδιορθώσεσι τῆς α′ ἐκδόσεως...*». Παρόμοιες πληροφορίες ἀντλουνται καί ἀπό τόν πρόλογο τῆς ἰδίας ἔκδοσης. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Τυπικόν Ἐκκλησιαστικόν κατά τό ὕφος τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας*, Κωνσταντινούπολις 1851, σ. 9. Πρώτη ἔκδοση τό 1838 καί ἄλλη «ἐν Ἀθήναις» τό 1855.

20. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Τυπικόν*, ὅ.π.

21. Τό γεγονός ὅτι τό Τυπικό τοῦ Κωνσταντίνου εἶναι προσανατολισμένο στήν κάλυψη τῶν ἐνοριακῶν ἀναγκῶν φαίνεται καί ἀπό τό σημείωμα τῆς Πατριαρχικης ἔγκρισης. «... *Πρός χρῆσιν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν Ἱερῶν Ἐκκλησιων*». Βλ., Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Τυπικόν*, *ὅ.π.*. Πρβλ. Γ. Μπεκατώρου, Τυπικόν, *Θ.Η.Ε.*, τ. 11, σ. 902.

22. Ἀλκ. Κ. Καλυβόπουλου, *Χρόνος τέλεσης τῆς Θείας Λειτουργίας*, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 37.

τοῦ Τυπικοῦ τοῦ Κωνσταντίνου γίνεται προσπάθεια νά καλύψει ἡ δεύτερη ἔκδοσή του πού ἀκολουθεῖ τό 1851[23].

Μέ τήν ἔκδοση τοῦ *Τυπικοῦ* τοῦ Κωνσταντίνου γίνεται σαφής ἀφενός ἡ ποιμαντική φροντίδα τῆς Ἐκκλησίας καί ἀφετέρου ἡ προσπάθεια πού καταβάλλει ὁ πρωτοψάλτης, ὥστε νά ἀνανεωθεῖ τό λατρευτικό φρόνημα καί ἡ λειτουργική παράδοση, νά ἐπέλθει ὁμοιομορφία καί νά ἐπισημοποιηθοῦν οἱ μέχρι τότε ἐξελίξεις, νά διορθωθοῦν τά κακῶς κείμενα καί τελικά νά προσαρμοστεῖ ἡ λειτουργική πράξη στίς ἀπαιτήσεις τῶν καιρῶν καί στίς σύγχρονες ἀνάγκες[24].

Ὁ Κωνσταντῖνος ἐπιφορτίζεται μέ τό δύσκολο αὐτό ἔργο τῆς διατήρησης καί καταγραφῆς τῆς παράδοσης παράλληλα μέ τήν ἀνανέωση καί προσαρμογή της, στό ὁποῖο ἀντεπεξέρχεται μέ ἀρκετή ἀλλα ὄχι ἀπόλυτη ἐπιτυχία. Ἡ προσφορά του στήν ἐξέλιξη τῆς λειτουργικῆς ζωῆς κρίνεται ὡς ἱστορική, ἐνῶ παράλληλα ἡ συμβολή καί τό ἔργο του ὑπῆρξαν καθοριστικά καί θεμελιώδη στή διαμόρφωση τῆς ἰσχύουσας τυπικῆς τάξης[25].

δ) Ταυτόχρονα σχεδόν μέ τήν παρουσίαση τῆς Νέας

---

23. Κωνσταντίνου Πρωτοψαλτου, *Τυπικόν Ἐκκλησιαστικόν κατά τό ὕφος τῆς του Χριστου Μεγάλης Ἐκκλησίας*, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1851.

24. Ἀλκ. Κ. Καλυβόπουλου, *Χρόνος τέλεσης*, σ. 39.

25 Ἐνδεικτικα τῆς ἀναγνώρισης της προσφορας του Κωνσταντίνου στή διαφύλαξη της λειτουργικης τάξης καί παράδοσης εἶναι τά ἀκόλουθα δύο προς τιμην του ἐπιγραμματα, ποιηματα του Γρηγορίου Στουδίτη καί του Κων/νου Εὐθυβούλη, ἀντίστοιχα:

α) Τάξιν μέν τῷ παντί, σοφοῦ σοφόν ἔστ᾿ ἔπος ἀνδρός,
εἶναι ἀναγκαιήν, σύστασιν ὥστε ἔχειν.
Πρόσθεν δέ πάντων, θειοτέρης μερίδος γε λαχοῦσιν,
αἰέν ὑπάρχειν χρή τήν δε πρός εὐσεβέων.
Αὐτάρ Κωνσταντῖνος, ἐών μολπήν πανάριστος,
τόν δέ δή ὑμνολόγου βίβλου ἔτευξε τύπον.
Οὔκουν τοισί ρα ταῦτα μέμηλε πόνοι ἐτ᾿ ἐσοῦνται
τῷ, χάρις οὐ μετρίη τἀνδρί ὀφειλομένη.

β) Μηκέτι μόχθοις, ὡς τό πρίν, εὑρεῖν διζέο τάξιν
ὕμνων εὐσεβέων σφόδρα γε ἀσφαλέα.
Ἥνιδε Κωνσταντῖνος, ἐών ὄχ ἄριστος ἀοιδῶν,
Σήν χάριν ἱδρώτας καββάλ᾿ ἀπειρεσίους.
Μέλπε Θεόν ἀπλανῶς τε συνωδά τε πᾶσι,
πρός τάξιν τ᾿ ἀφορῶν, ὡς ἔνι, οὐρανίην.

Βλ. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Τυπικόν*, σ. 4.

Μεθόδου τῶν Τριῶν Διδασκάλων πραγματοποιοῦνται οἱ πρῶτες προσπάθειες γιά τή στοιχειοθέτηση τῶν τυπογραφικῶν σημαδιῶν τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς στό Βουκουρέστι καί στό Παρίσι[26]. Τά ἀποτελέσματα τῶν δύο αὐτῶν ἀνεξάρτητων προσπαθειῶν δημοσιοποιοῦνται ταυτόχρονα μέ τήν παρουσίαση τῶν πρώτων ἐκδόσεων ἐντύπων βιβλίων τό 1820 καί 1821.

Ἀπό αὐτό τό χρονικό ὁρόσημο ἀρχίζει νά ἀναπτύσσεται μέ ραγδαίους ρυθμούς ἡ μουσική τυπογραφία μέ τήν ἐμφάνιση πολλῶν ἐκδοτῶν ἀλλά καί τυπογραφικῶν ἐργαστηρίων, μέ κορυφαῖο τό Πατριαρχικό Τυπογραφεῖο[27]. Τό γεγονός αὐτό μαρτυρεῖ τό ἐνδιαφέρον μέ τό ὁποῖο ὑποδέχθηκε τό φιλόμουσο κοινό καί ὁ ψαλτικός κόσμος τά ἔντυπα μουσικά κείμενα, καθώς καί τήν αὐξημένη ζήτηση τῶν νέων ἐντύπων βιβλίων.

Οἱ πολλές μουσικές ἐκδόσεις πού ἀκολουθοῦν συμβάλλουν τά μέγιστα στή διάδοση τῆς σημειογραφικῆς μεταρρύθμισης, ἀλλά καί στήν εὐρεῖα γνωστοποίηση ἐξηγήσεων παλαιοτέρων μελῶν καθώς καί στήν παρουσίαση νέων συνθέσεων, ἀλλά καί θεωρητικῶν συγγραμμάτων καί ἄλλων μελετῶν, ἀρχικά παράλληλα μέ τή χειρόγραφη παράδοση τῶν κωδίκων.

Μέ τήν ἀνάπτυξη τῆς μουσικῆς τυπογραφίας ἀρχίζει ἀντιστρόφως ἡ σταδιακή ἐκτόπιση τῆς κωδικογραφίας, ἡ ὁποία ἀπό τό δεύτερο μισό τοῦ ΙΘ′ αἰώνα οὐσιαστικά παρακμάζει, ἐνῶ ἐξαφανίζεται πρακτικά ἀπό τίς ἀρχές τοῦ Κ′ αἰώνα.

Εἶναι σημαντικό νά ἐπισημανθεῖ ὅτι ἡ μουσική τυπογραφία ἀναδεικνύει τίς ριζοσπαστικές συνέπειες πού εἶχε

---

26. Γ. Λαδᾶ, *Τά πρῶτα τυπωμένα βιβλία βυζαντινῆς μουσικῆς*, Ἀθήνα 1978, σ. 8-20.

27. Σχετικές πληροφορίες γιά τήν ἵδρυση του Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου μας δίνει ὁ Χρύσανθος στό Θεωρητικό του. «... *Διά τῆς συνεργίας του (Κυρίου Χουρμουζίου) ἐσυστήθη εἰς τό Πατριαρχεῖον καί Μουσικόν τυπογραφειον, ὅπου ἐξέδωκεν ἀρκετά μουσικά ἄσματα, τά ἀναγκαιότερα εἰς τούς ψάλτας, καί ἐλύτρωσε αὐτούς ἀπό τό πολύμοχθον τῆς τούτων ἀντιγραφῆς. Τοιοῦτον καλόν ἔκαμε καί ὁ Μουσικολογιώτατος Κύριος Πέτρος ὁ Ἐφέσιος μαθητής της αὐτῆς Σχολῆς διατρίβων εἰς Βουκουρέστιον.*» Βλ. Χρυσάνθου, *Θεωρητικόν*, σ. η.

ἡ μεταρρύθμιση τῶν Τριῶν Διδασκάλων ὄχι μόνο στή λειτουργική χρησιμότητα τῆς μουσικῆς σημειογραφίας, ἀλλά καί στήν ἴδια την ἀντίληψη τῆς μουσικῆς. Μέσω τῶν τεχνικῶν εὐκολιῶν πού προσφέρει ἡ τυπογραφία, ὁ ρόλος τῆς σημειογραφίας ἀλλάζει καί ἀπό ἁπλό βοήθημα τῆς ἀκροαματικῆς μνήμης ἀνάγεται πλέον σέ καθαυτό μέσο διάδοσης τῆς μουσικῆς[28].

Ὁ Κωνσταντῖνος ἐκμεταλλεύεται τά νέα ἐπιτεύγματα καί τίς τεχνικές εὐκολίες πού τοῦ παρέχει ἡ ἀνάπτυξη τῆς μουσικῆς τυπογραφίας καί ἐκδίδει τά ἔργα του, «Πατριαρχικοῖς Τύποις»[29].

ε) Τελευταῖο σημαντικό χαρακτηριστικό γνώρισμα αὐτῆς τῆς περιόδου εἶναι ἡ ὁριστική διαμόρφωση καί παγίωση καποιων ἰδιαίτερων χαρακτηριστικῶν στήν πατριαρχική ψαλτική πρακτική καί στήν τοπική Κωνσταντινουπολίτικη παράδοση, ἡ ὁποία γίνεται στά μετέπειτα χρόνια εὐρύτερα γνωστή, ὡς πατριαρχικό ὕφος[30] ἤ ὡς ὕφος τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Μέ τόν ὅρο[31]

---

28. Παρομοια φαινόμενα σημειωνονται ἀντίστοιχα καί στή σημειογραφια της εὐρωπαϊκης μουσικης. Σχετικά, βλ. Δ. Γιάννου, *Ἱστορία της μουσικῆς*, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη 1995.

29. Είναι ἀξιοσημείωτο τό γεγονός καί χαρακτηριστικό τῆς σημασίας του ἔργου του πρωτοψάλτου ὅτι οἱ μελοποιησεις του Κωνσταντίνου ἀποτελουν ταυτοχρονα τις πρωτες ἐκδοσεις του μουσικοῦ τμήματος τοῦ Πατριαρχικου τυπογραφείου, το όποιο δραστηριοποιειται στο χωρο της μουσικῆς μέ τήν ἔκδοση τοῦ Ἄργου Δοξασταρίου του Κωνσταντίνου κατά τό 1840 καί συνεχίζει μέ ἱκανοποιητικο ἀριθμό ἐκδοσεων βασισμένων σέ ἔργα του πρωτοψαλτου καί των μαθητων του. Βλ. Ἀ. Ἀλυγιζάκη, *Ἔκθεσις παλαιῶν ἐντύπων Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικης, περιοδος 1820-1910*, Θεσσαλονίκη 1997-1998, σσ. 36-37.

30. Ἀ. Ἀλυγιζάκη, *Τοπικοί ἰδιωματισμοι στό Λειτουργικό μελος*, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 210-211.

31. Ὁ ὁρισμός του ὕφους καί ἡ χρήση αὐτοῦ του ὁρισμου στή νεώτερη ψαλτική παράδοση ἀποτέλεσαν διαχρονικά ἀντικείμενο μέ ἰδιαίτερες ἐννοιολογικές δυσκολίες. Ὁ θεωρητικός Κυριάκος Φιλοξένης ἀφιερώνει στό Θεωρητικόν του ἕνα ὁλόκληρο κεφάλαιο προκειμένου μέσω της περιγραφῆς τῶν ἰδιοτήτων καί τῶν ἄλλων συστατικων στοιχείων τοῦ ὕφους, νά τό ὁρίσει ὡς ἔννοια. Γράφει χαρακτηριστικά μεταξύ ἄλλων ὁ Φιλοξένης, «... *Ὕφος ἐστίν ἡ καλή καί τακτική ἔμμετρος σύνθεσις τῶν μουσικων χαρακτήρων, ἤ τῆς γραφῆς τῶν μουσικῶν φωνῶν τοῦ μέλους... Εἶναι ἡ δύναμις τοῦ ρυθμοῦ καί ἡ οὐσία τοῦ μέλους καί χωρίς τοῦ ὕφους, ὁ ρυθμός ἀποδεικνύεται ὡς ἐν τί ξηρόν καί ἀνούσιον ἄρα καί ἡ ψυχή τοῦ μέλους*

αὐτό περιγράφονται ἡ δύναμη τοῦ τονικοῦ ρυθμοῦ, ἡ χρονική ἀγωγή, ἡ ἐκφορά καί τελικά ἡ γνήσια καί ὀρθή ἔκφραση[32] τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ μέλους, χαρακτηριστικά τά ὁποῖα προϋποθέτουν τή γνώση καί τό σεβασμό τῆς παράδοσης τῆς ψαλτικῆς τέχνης στό σύνολό της.

Ἡ ἀνάλυση τῶν γενικῶν ἀλλά καί εἰδικότερων χαρακτηριστικῶν τοῦ πατριαρχικοῦ ὕφους, ὅπως ἡ εὐρυθμία, ἡ ἁπλότητα, ἡ λιτότητα[33] καί ἡ μεγαλοπρέπεια, ἔρχεται νά ἀποδείξει ἀπτά τή συνέχεια καί τό ἀναλλοίωτο τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς πράξης, ἀφοῦ τά χαρακτηριστικά του αὐτά ἀπορρέουν ἀπό τήν ἀκατάπαυστη ἀκουστική διδαχή καί τόν ἀμετάβλητο τρόπο ἐκτέλεσης τῶν μελῶν, κατόπιν ὁμοιομόρφου ἀσκήσεως[34], στά πατριαρχικά ἀναλό-

---

*καί τοῦ ρυθμοῦ εἶναι τό ὕφος. Ὅθεν καί λέγομεν τό ἀξιότιμον ὕφος τῆς Μ. Ἐκκλησίας...»*. Βλ. Κ. Φιλοξένους, *Θεωρητικόν στοιχειῶδες τῆς Μουσικῆς*, Κωνσταντινούπολις 1859, σ. 194. Ἐπίσης γιά τό θέμα τῆς ἔννοιας τοῦ ὕφους γενικά καί εἰδικότερα γιά τό πατριαρχικό ὕφος ἤ ὕφος τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας ἐνδιαφέρον παρουσιάζουν, οἱ ἀπόψεις πού διατυπώθηκαν ἀπό τόν Κων/νο Ψάχο στό ἄρθρο τοῦ «Περί ὕφους». Βλ. Κ. Α. Ψάχου, *Περί ὕφους*, Φόρμιγξ β΄ περίοδος, 19-20 (Ἰανουάριος 1908), σσ. 1-3.

32. Θεωρώντας στό σύνολό τους τίς μορφές, τά ἐκφραστικά μέσα, τήν τεχνική καθώς καί τήν αἰσθητική τῆς ψαλτικῆς τέχνης, δηλαδή, τό ἦθος τῶν ἤχων, τή συμμετρία καί τήν ποικιλία στή μελωδική πλοκή, τή θεωρία τῶν μελικῶν θέσεων καθώς καί τήν ἀκριβή ἔκφραση πού ἐπενδύει τό νοηματικό περιεχόμενο τοῦ ποιητικοῦ λόγου, θά μποροῦσε νά ὑποστηριχθεῖ ὅτι τό ὕφος ἐννοιολογικά ταυτίζεται μέ τήν ἔκφραση καί τήν ἑρμηνεία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ μέλους. Βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Μορφολογία καί ἔκφραση τῆς Βυζαντινῆς μουσικῆς*, Ἀθήνα 1980, σσ. 56-57.

33. Γρ. Θ. Στάθη, *Τά πάθη τά Σεπτά*, Ἀθήνα 1982, σ. 12.

34. Ἡ ὕπαρξη σχολων εἰδικευμένων στήν διδασκαλία καί τήν ἐκμάθηση τῆς θεωρίας καί τῆς τεχνικῆς της ψαλτικῆς τέχνης λειτουργοῦσε πάντοτε καί μόνο ἐπικουρικά πρός τή μουσική ἐκπαιδευτική πρακτική τοῦ ἀναλογίου. Ἡ διδακτική της ψαλτικῆς εἶχε καθ᾽ ὅλη τήν ἱστορία της ὡς ἐπίκεντρο τή ζωντανή λειτουργική πράξη. Γι᾽ αὐτόν τό λόγο κάθε ἔκφανση τῆς παιδαγωγικῆς της εἶχε ὡς κύριο καί ἀπώτερο ἀντικειμενικό σκοπό, πέρα ἀπό τή θεωρητική καί τεχνική κατάρτιση τῶν μαθητευομένων ψαλτῶν, τήν τελειότερη δυνατή παρουσίαση τῶν μελων στά πλαίσια τῆς λειτουργικῆς τους χρήσης. Γιά τόν ἴδιο πρωταρχικό λόγο ἡ ὅλη δομή τῆς ἐκπαίδευσης τῶν νέων ψαλτῶν βασιζόταν στήν ἐνεργή συμμετοχή τους στό λειτουργικό περιβάλλον, ἡ δέ ἐπιτυχής ἔκβασή της ἐξαρτιόταν ἀπό τή μικρότερη ἤ μεγαλύτερη ἱκανότητά τους στό νά συμμορφώνονται πρός αὐτό καί νά ἀφομοιώνουν τά μουσικά ἐρεθίσματα πού προέρχονταν ἀπό αὐτό. Βλ. Ἀντ. Ἰ. Κωνσταντινίδη, *Βιογραφικά σημειώματα Χαριλάου Α. Ταλιαδώρου*, Θεσσαλονίκη 1997, ἀνέκδοτο.

για κατά τὴν πορεία τῶν μεταβυζαντινῶν αἰώνων.

Μέ αὐτόν τόν τρόπο ἀλλά καί μέσω τῆς αὐστηρά διακριτικῆς ἐπιλογῆς τῶν δοκιμοτέρων μελῶν τῶν «... *δι᾿ εὐμέλειαν καί σεμνότητα συνεθιζομένων ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ*...»[35], ἱκανῶν νά ἐξυπηρετοῦν ὄχι μόνο τή λειτουργικότητα ἀλλά καί τή σκοπιμότητα τῆς λατρείας, διασώθηκαν ἀνόθευτα[36] τά ἀρχέτυπα στοιχεῖα τῆς προηγούμενης ψαλτικῆς παράδοσης καί διαμορφώθηκαν τά αἰσθητικά πλαίσια τῆς νεώτερης ψαλτικῆς τέχνης.

Χαρακτηριστικά, γιά τή συμβολή τοῦ Κωνσταντίνου στή διαμόρφωση αὐτῶν τῶν αἰσθητικῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ πατριαρχικοῦ ὕφους ἀναφέρει ὁ Κυριάκος Φιλοξένης στό θεωρητικό του: «...*ὁ εὐκλεής καί μελίρρυτος Κωνσταντῖνος ὁ Πρωτοψάλτης ὅστις λίαν ἐραστής τοῦ πράγματος τούτου ὑπάρχων, διά τοῦ ἐνθέρμου αὐτοῦ ζήλου, ἐστίλβωσε καί κατεκάλλυνε τό ἀξιότιμον τοῦτο ὕφος τῆς τοῦ Χριστοῦ Μ. Ἐκκλησίας μιμητής γενόμενος τῶν προκατόχων αὐτοῦ σοφῶν Διδασκάλων*...»[37].

Ἀκόμη πιό παραστατικές εἶναι οἱ πληροφορίες πού ἐκθέτει ὁ ἐξηγητής, ἐκδότης[38], α′ δομέστικος καί μαθητής τοῦ Κωνσταντίνου, Στέφανος Βυζάντιος, στό Ταμεῖο Ἀνθολογίας του Κωνσταντίνου[39], πλέκοντας παράλληλα ἐγκωμιαστικούς

---

35. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ταμεῖον Ἀνθολογίας*, τόμ. Α′, Κωνσταντινούπολις 1845, πρόλογος.

36. Σχετικα μέ τή διατηρηση του ὕφους στούς μεταβυζαντινούς αἰῶνες γράφει ὁ ἱστορικος της ἐκκλησιαστικης μουσικης Γεώργιος Παπαδόπουλος: « ... *Τό ὕφος τουτο ἦτο τεθησαυρισμενον μετά τήν ἅλωσιν ἐν τοις μουσικοις χοροις τοῦ Πατριαρχειου Κωνσταντινουπολεως.... οἵτινες διαδοχικως παραλαμβάνοντες διετηρουν παντοτε γνήσιον και ἀνοθευτον σχετικως το λεγομενον πατριαρχικον ὕφος.... Τό Πατριαρχειον λοιπον της Κωνσταντινουπόλεως, ὡς διεκράτησεν ἀρχηθεν ἀνόθευτον τήν παρακαταθηκην των ἱερων δογμάτων...οὕτω και διετήρησεν ἀνόθευτον μετά τήν ἁλωσιν καί το μουσικον ὕφος, ὁ δε πατριαρχικός ναός ἐχρησίμευεν ὡς διδασκαλειον του ὕφους, της γνησιωτέρας δηλονοῦν ἀπαγγελίας τῶν ἐκκλησιαστικων μελων*...». Βλ. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Λόγος πανηγυρικός*, Παράρτημα Ἐκκλησιαστικης Ἀλήθειας, τ. Γ′, Κωνσταντινούπολις 1900, σ. 197.

37. Κ. Φιλοξένους, *Θεωρητικόν*, σ. 203.

38. Ὁ Στέφανος ὡς διευθυντής τῆς Πατριαρχικῆς Τυπογραφίας ἐξέδωσε πολλά ἀπό τά ἔργα τοῦ Κωνσταντίνου καί συνέβαλε καθοριστικά στή διάδοση τοῦ ἔργου τοῦ δασκάλου του.

39 . Ὁ Στέφανος Βυζάντιος εἶναι ὁ καταγραφέας καί ἐξηγητής ταυτό-

λόγους γιά τό δάσκαλό του : «... *Ἐφιλοτιμήθην δέ περί τήν ἐξήγησιν, καθ' ὅσον ἠδυνάμην, ... διατηρήσω πιστῶς, καί δίχα τινός πλημμελείας, καί ἅμα τό λεγόμενον ὕφος, εἴτ' οὖν προφορικόν χαρακτήρα τοῦ καλλικελάδου καί κατά γε τό ψάλλειν δαιμονίου Μουσουργοῦ, μετά τῆς ἐνδεχομένης ἀκριβείας ἀποδώσω, καί παράσχω εἰς τούς ἀγεύστους καί ἀνηκόους χρηματίσαντας τῆς ἀθανάτου ἐκείνης μολπῆς ἀμυδράν γοῦν ἰδέαν Κωνσταντινιακοῦ ὕφους*....». Καί συνεχίζει περιγράφοντας μέ ἀκόμη μεγαλύτερη ἀκρίβεια τόν τρόπο ψαλμωδίας τοῦ δασκάλου του καί τίς δυσκολίες πού ὁ ἴδιος ἀντιμετώπισε «...*κατ' αὐτήν τήν ἀπό στόματος προφορικήν καί παραστατικήν ὑπαγόρευσιν αὐτοῦ τοῦ μελοποιήσαντος*...», καταγραφή τῶν μελῶν: «... *ὁμολογῶ ὅτι οὐ μικράν ἠπήντησα δυσκολίαν εἰς τήν γραφήν, διά τοῦ λίαν δυσμίμητον τῆς φωνητικῆς παραστάσεως τοῦ Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, ὅστις, κατά τινα ἰδιάζουσαν εὐστροφίαν τοῦ λάρυγγος, ποικίλει πολλαχῶς μίαν καί τήν αὐτήν φωνήν, μέρος μέν αὐτῆς πραότερρον, μέρος δέ γεγωνότερον ἐκφέρων. Ὡσαύτως δέ καί περί τήν διαίρεσιν τοῦ χρόνου, ὅτε μέν βραδύτερον, ὅτε δέ ταχύτερον τοῦ συνήθους διατρέχει εἰς τήν ἀνάβασιν καί κατάβασιν καί ἰσότητα τῶν φθόγγων πολλάς δέ τῶν φωνῶν ἀφίησιν ἐκκρεμεῖς, πολλά δέ καί μεταξύ παρασπείρει καί τά ἔρρινα, εἰς τά πλεῖστα τῶν ὁποίων οὐδέ σημεια ὑπάρχουσι προσδιωρισμένα παρά τῶν πρό ἡμῶν*...»[40].

Ἀλλά καί ὁ ἴδιος ὁ Κωνσταντινος στόν πρόλογο τοῦ Δοξασταρίου του, ἐξηγεῖ τίς μελουργικές του προθέσεις αὐτο-

---

χρονα του ἔργου του δασκάλου του, ὅπως ὁ ἴδιος σημειώνει. Βλ. σχετικά, Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ταμειον Ἀνθολογιας*, τόμ. Β', Κωνσταντινούπολις 1846, ἐπίλογος.

40. Εἶναι χαρακτηριστική ἡ προσπαθεια πού καταβάλλει ὁ Στέφανος προκειμένου ἀφ' ἑνός νά ἐξηγήσει τίς δυσκολίες που συνάντησε στήν διά της ἀκοης καταγραφή των μελων του δασκαλου του στο ὑπάρχον νέο σημειογραφικό σύστημα καί ἀφετέρου νά περιγράψει τόν τρόπο τῆς ψαλμωδίας καί τήν ἰδιαίτερη φωνητική τεχνική του Κωνσταντίνου. Ἀποτέλεσμα της προσπάθειας αὐτης εἶναι ἡ καταγραφή μιας σπάνιας ἔμμεσης μαρτυρίας γιά τόν τρόπο της ψαλμώδησης καί τῆς φωνητικης τοποθέτησης του πρωτοψάλτου καί κατ' ἐπέκταση γιά τήν ψαλτική τέχνη στό Πατριαρχεῖο κατά τό ΙΘ' αἰώνα. Βλ. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ταμεῖον*, *ὅ.π.*.

αξιολογώντας ἐμμέσως τήν συνεισφορά του στήν ἐξέλιξη τῆς ψαλτικῆς τεχνης: «...*τη Μουσικῇ... ἐδόθην ἤδη πρό πολλοῦ συντονως εἰς ἐνδελεχῆ αὐτῆς μελέτην, σκοπόν προθέμενος τόν μετα τοῦ σεμνοπρεποῦς καλλωπισμόν αὐτῆς, ὅσον ἔνεστι. Και δη διά πολλοῦ τοῦ χρόνου, μελίσσης δίκην, τό ἄριστον ἐπιπόνως συλλεξάμενος, καί τούτω τήν σεμνοπρεπῆ συγκεραννυς ποικιλίαν, ἵνα μή προσκοροῖς τοῖς ἀκροαταῖς ὁ ψάλλων καθισταται, μετεποίησα.... καί ἀπό τοῦ μονοτόνου ὅλως ἐκκλίνων...*»[41].

Μέ την ἀποχώρηση τοῦ Κωνσταντίνου ἀπό τά πατριαρχικά ἀναλόγια κλείνει στήν πράξη μιά σειρά ψαλτῶν, μουσικοδιδασκαλων καί θεωρητικῶν, πού παρά τίς ἐπιμέρους διαφορές πού τούς χαρακτήριζαν[42], ἀποτέλεσαν «σχολή[43]» καί ὁριοθέτησαν τήν ψαλτική τέχνη τοῦ ΙΗ′ καί ΙΘ′ αἰώνα. Αὐτή ἄρχισε μέ τούς Πέτρο Πελοποννήσιο καί Ἰάκωβο Πρωτοψάλτη, συνεχίστηκε μέ τόν μαθητή τοῦ Πελοποννησίου, Πέτρο Βυζάντιο, καί τούς πρωτοψάλτες μαθητές τοῦ Ἰακώβου, Μανουήλ καί Γρηγόριο, τό μελουργό Γεώργιο τόν Κρήτα, τό μεταρρυθμιστή Χουρμούζιο Χαρτοφύλακα, τόν ἐξηγητή καί κωδικογράφο Ἀπόστολο Κώνστα Χίο[44], τό μελετητή ἰατροφιλόσοφο Βασίλειο Στεφα-

---

41. Κωνσταντινου Πρωτοψαλτου, *Δοξασταριον*, τομ. Α′, Κωνσταντινουπολις 1840, προλεγόμενα.

42. Οι αντιρρησεις που στοιχειοθετηθηκαν κατα του νέου συστηματος προηλθαν οχι τοσο απο την ουσια των ἐξηγησεων καθ αυτων αλλα ἀπο τον τυπο και τον τροπο που αντιμετωπιστηκε ἡ παλαια σημειογραφια. Το γεγονος ὁτι καποιοι ἀπο τους αναφερομενους ψαλτες και θεωρητικους συνεχισαν να ψελνουν και να συνθετουν χρησιμοποιωντας την προ της Νεας Μεθοδου ἐξηγητικη σημειογραφια δεν ἀποτελει σημειο αμφισβητησης της ὀρθοτητας τοῦ νεου συστηματος ἀλλα μαρτυρια για τη παραλληλη δυνατοτητα συνεχισης μιας παραδοσης, ἀσχετως ἀν αὐτη εἰναι ενδεδυμενη μέ παλαιο ἡ με νέο ἔνδυμα. Βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Ἡ Ἐξήγησις*, σ. 33.

43. Ἡ ἰδια ἀποψη διατυπωνεται και ἀπο τον Ἀγγελο Βουδούρη «...Την (προφορικην φωνητικήν παραδοσιν) αὐτην την διεσωσαν οἱ διδασκαλοι Πετρος Πελοποννήσιος, Δανιηλ πρωτοψαλτης, Ἰακωβος πρωτοψαλτης, Πέτρος πρωτοψάλτης Βυζάντιος, Μανωλακης πρωτοψάλτης Βυζάντιος, Γρηγόριος, Κωνσταντῖνος Βυζάντιος, Νικολαος Λαμπαδάριος, Γεώργιος Ραιδεστηνός, ὁλη αὐτη ἡ σειρά τῶν πατριαρχικων ψαλτων ἠκολούθει, κατα κανονα τά ἐν τῃ παλαιᾳ γραφῇ του Πέτρου χειρόγραφα μουσικά κειμενα καί από αὐτα ἔψαλλεν...». Ἀγγ. Βουδουρη, *Μουσικολογικόν Ἡμερολόγιον*, Κωνσταντινούπολη 1940, §139.

44. Σχετικά μέ τό πολύ σημαντικό ἐξηγητικό, θεωρητικό καί κωδικο-

νίδη[45], τόν Ἀντώνιο Λαμπαδάριο[46] καί τελειώνει μέ τόν Κωνσταντῖνο Πρωτοψάλτη καί ὁριστικά μέ τούς μαθητές του, Ἰωάννη Βυζάντιο, Στέφανο Δομέστιχο καί Γεώργιο Ραιδεστηνό.

### *3. Ἡ μουσική ἐξέλιξη τοῦ Κωνσταντίνου καί ἡ πρωτοψαλτία του.*

Ὁ Κωνσταντῖνος Βυζάντιος, ὁ μετέπειτα πρωτοψάλτης, ὅπως τό ἐπώνυμό του δηλώνει, γεννήθηκε στήν Κωνσταντινούπολη, τό 1777[47], «...ἐκ πατρός μέν Χίου, μητρός δέ Κωνσταντινουπολιτίσσης...»[48].

Μαθήτευσε τήν ψαλτική τέχνη στόν Γεώργιο τόν Κρήτα καί στόν Μανουήλ τό Βυζάντιο[49].

Διετέλεσε διαδοχικά κανονάρχης[50], ἀναγνώστης, β′ ψάλτης καί στή συνέχεια α′ ψάλτης στόν Ἱ. Ναό ἁγίου Ἰωάννου στό Σιναϊτικό Μετόχι στόν Βαλατά τῆς Κωνσταντινούπολης[51].

---

γραφικό ἔργο τοῦ Ἀπόστολου Κώνστα Χίου, βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Ἡ ἐξήγησις*, σσ. 25-42, ἐπίσης, πρβλ. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Συμβολαί εἰς τήν ἱστορίαν τῆς παρ᾽ ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, Ἀθήνα 1890, σσ. 338-339. Ἐπίσης, πρβλ. Μ. Κ. Χατζηγιακουμη, *Μουσικά Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας* (1453-1820), τόμ. Α′, Ἀθήνα 1975, σσ. 198- 201.

45. Ὁ Βασίλειος Στεφανίδης ἀντιτάχθηκε ἄμεσα στό θεωρητικό σύστημα τῶν Τριῶν Διδασκάλων μέ τή συγγραφή τοῦ πονήματος « *Σχεδίασμα περί Μουσικῆς ἰδιαίτερον ἐκκλησιαστικῆς*», κατά τό 1819, παρά τό γεγονός ὅτι τό νέο σύστημα εἶχε ἤδη ἐπικρατήσει. Βλ. Β. Στεφανίδη, *Σχεδίασμα περί Μουσικῆς ἰδιαίτερον ἐκκλησιαστικῆς*, Παράρτημα Ἐκκλησιαστικῆς Ἀλήθειας, τ. Ε′, Κωνσταντινούπολις 1902, σσ. 207-279.

46. Εἶναι χαρακτηριστικό τό γεγονός ὅτι τά ὀνόματα τῶν Βασ. Στεφανίδη, Ἀπόστολου Κώνστα Χίου, Ἀντωνίου Λαμπαδαρίου, καί Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου λόγῳ τῆς ἀντίθεσής τους στή διδασκαλία τῶν Τριῶν Διδασκάλων ἀποσιωποῦνται πλήρως ἀπό τό Χρύσανθο στό ἱστορικό μέρος τοῦ θεωρητικοῦ του. Ἁπλή μνεία μόνο γίνεται στόν τότε πρωτοψάλτη καί πολέμιο τοῦ συστήματος Μανουήλ Πρωτοψάλτη.

47. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Συμβολαί εἰς τήν ἱστορίαν τῆς παρ᾽ ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, Ἀθήνα 1890, Ἀθήνα 1890, σ. 336.

48. Θ. Μ. Ἀριστοκλέους, *Κωνσταντίου Α′ τοῦ ἀπό Σιναίου [...] βιογραφίαι καί συγγραφαί αἱ ἐλάσσονες*, Κωνσταντινούπολι 1866, σ. 64.

49. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Ἱστορική ἐπισκόπησις τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*, Ἀθῆναι 1904, σ. 170.

50. Γ. Ἰ. Παπαδόπουλου, *Συμβολαί, ὅ.π.*.

51. Γ. Ἰ. Παπαδόπουλου, *Ἱστορική, ὅ.π.*.

Προσελήφθη στό Πατριαρχεῖο ὡς β', δομέστιχος στίς 23 Ἀπριλίου 1800[52] σέ ἡλικία 23 ἐτῶν ἐπί πατριαρχείας Νεοφύτου τοῦ Ζ',[53]. Κατ᾽ ἐκείνη τή χρονική περίοδο πρωτοψάλτης ἦταν ὁ Ἰάκωβος Γιακουμάκης ὁ Πελοποννήσιος[54], τόν ὁποῖο ἀμέσως μετά τό θάνατό του διαδέχθηκε ὁ μέχρι τότε λαμπαδάριός του Πέτρος Βυζάντιος ὁ ἐπονομαζόμενος Φυγάς καί ὁ ὁποῖος παρέμεινε στή θέση αὐτή περίπου μέχρι τό 1805[55].

Ἤδη τό 1808 ὁ Κωνσταντῖνος φέρεται νά ὑπηρετεῖ τό πατριαρχικό ἀναλόγιο ὡς α' δομέστιχος. Ἡ σχετική πληροφορία γιά τήν τοποθέτηση τοῦ Κωνσταντίνου σ᾽ αὐτήν τή θέση κατά τή συγκεκριμένη χρονική περίοδο ἐντοπίζεται σέ ἰδιόγραφες σημειώσεις του, πού φέρουν τήν ἐπιγραφή: «*1808. Ἐπί πατριαρχείας δευτέρας Κυρίου κύρ Γρηγορίου. Τυπικόν περιέχον ὅλην τήν τάξιν τῆς ἀκολουθίας τοῦ*

---

52. Ἡ πληροφορία αὐτή διασταυρώνεται στίς συγγραφές τῶν Γ. Παπαδόπουλου καί Θ. Ἀριστοκλεους, ἀπ᾽ ὅπου ἀντλοῦνται τά περισσότερα ἀπό τά κύρια βιογραφικά στοιχεια γιά τόν Κωνσταντῖνο. Βλ. Γ. Ἰ. Παπαδοπουλου, *Λεξικον τῆς Βυζαντινης Μουσικῆς*, Ἀθηνα 1995, σ. 49, καί *Ἱστορικη*, σ. 170, ἐπίσης πρβλ. Θ. Μ. Ἀριστοκλέους, Κωνσταντίου Α', σ. 65. Τις πληροφοριες αὐτές που ἐκθέτει ὁ Ἀριστοκλέους ὁ Χρ. Πατρινέλης δέν τίς θεωρει παντοτε ἀκριβεις ὡς πρός τίς ἡμερομηνίες, παρότι ὁ Κωνσταντῖνος συνδεοταν φιλικα με τον Ἀριστοκλέους. Βλ. Ch. Patrinelis, *Protospaltae, Lampadarii, Domestikoi of the Great Church during the post-Byzantine Period (1453-1821)*, Studies in Eastern Chant, vol. iii 1973, σ.169. Ἀντίθετες μέ τούς παραπάνω πληροφοριες δινονται ἀπό τόν Παν. Ἀντωνέλλη. Πρβλ. Π. Σ. Ἀντωνέλλη, *Ἡ Βυζαντινη ἐκκλησιασιαστική μουσικη*, Ἀθήνα 1956, Παραστατικός Πίνακας [...] του Πατριαρχικου ναοῦ, ὁ ὁποιος ἀναφέρει ὡς ἡμερομηνία πρόσληψης του Κωνσταντινου στό Πατριαρχειο τήν 23η Ἀπριλίου 1798.

53. Ἀ. Παλιούρα, *Τό Οἰκουμενικό Πατριαρχειο*, Ἀθήνα 1989, σ. 341. Ὁ Κωνσταντίνος προσεληφθη στό Πατριαρχικο ἀναλογιο κατα τή δεύτερη περίοδο κατά τήν ὁποία ὁ Νεοφυτος ὁ Ζ' διατέλεσε Οἰκουμενικός Πατριάρχης, 1798-1801. Ἡ πρώτη: 1789-1794.

54. Εἶναι χαρακτηριστική ἡ ἡμερομηνία 23 Ἀπριλίου 1800 κατά τήν ὁποία ὁ Κωνσταντίνος φέρεται νά ἀναλαμβανει τά καθήκοντα τοῦ β' δομεστίχου, ἡμερομηνία κατά τήν ὁποία ἐπίσης τοποθετειται ὁ θάνατος τοῦ Ἰακώβου Πρωτοψάλτου. Βλ. Γρ. Θ. Στάθη, *Ἰάκωβος Πρωτοψάλτης ὁ Βυζάντιος*, Ἀθήνα 1997, σ. 325 καί πρβλ. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Λεξικόν*, σ. 101.

55. Βλ. Χρυσάνθου, *Θεωρητικόν Μέγα τῆς Μουσικῆς*,Τεργέστη1832, σ. liii καί πρβλ. Ch. Patrinelis, *Protopsaltae*, σσ. 156, 170. Ἐπίσης πρβλ. Μ. Κ. Χατζηγιακουμῆ, *Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453-1820*, Ἀθήνα 1980, σ. 54.

*ἐνιαυτοῦ Κ. α΄. Δ»*[56].

Ἀπό τή θέση αὐτή τοῦ α΄ δομεστίχου, ὁ Κωνσταντῖνος συνέψαλε[57] μέ τούς πρωτοψάλτες Μανουήλ Βυζάντιο[58] «...*οὗτινος τό σοβαρόν καί ἐμβριθές Ἐκκλησιαστικόν ὕφος εἰς ἄκρον ἐμιμήθη*...»[59], μέχρι τόν Ἰούνιο τοῦ 1819[60] καί ἀμέσως μετά μέ τό Γρηγόριο τόν Λευΐτη[61], ἕναν ἐκ τῶν τριῶν μεταρρυθμιστῶν.

---

56. Τίς ἰδιόγραφες αὐτές σημειώσεις τοῦ Κωνσταντίνου πού περιλαμβάνουν τυπικές διατάξεις γιά τήν τέλεση τῶν ἀκολουθιῶν περιγράφει γιά πρώτη φορά καί ἐκδίδει ὁ Κωνσταντῖνος Ψάχος. Βλ. Κ. Α. Ψάχου, Σημειώματα Κωνσταντίνου τοῦ Πρωτοψάλτου, *Φόρμιγξ* β′ περίοδος, 16-18 (Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1907), σ. 9. Τήν ἴδια πληροφορία γιά τόν χρόνο κατά τόν ὁποῖο ὁ Κωνσταντῖνος ὑπηρετεῖ ὡς δομέστικος δίνει καί ὁ Γεώργιος Παπαδόπουλος. Πρβλ. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Λεξικόν*, σ. 49. Ἀκολούθως καί συμπερασματικά μέ τά παραπάνω, ἡ σχετική ἡμερομηνία πού ὁ Ἀντωνέλλης ἐντοπίζει στό 1802 ἐλέγχεται ὡς λανθασμένη.

57. Κ. Α. Ψάχου, *Σημειώματα*, σ. 9.

58. Βλ. Χρυσάνθου, *Θεωρητικόν*, σ. liv καί πρβλ. Ch. Patrinelis, *Protopsaltae*, σ. 157. Ἐπίσης πρβλ. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Ἱστορική*, σ. 168. Σύμφωνα μέ τόν Παπαδόπουλο ὁ Μανουήλ μετεκλήθη στή θέση τοῦ πρωτοψάλτου «*ἕνεκα τῆς ἀπαραμίλλου καλλιφωνίας καί τῆς περί τήν μουσικην ἐμπειρίας αὐτοῦ*» ἀπό τόν Ἱ. Ναό τῆς Ἁγ. Κυριακῆς Κοντοσκαλίου, παραβιάζοντας μέ αὐτόν τόν τρόπο τούς τυπικούς κανόνες διαδοχῆς τοῦ Πατριαρχικοῦ ἀναλογίου. Ἀντίθετη πληροφορία δίνεται ἀπό τόν Π. Σ. Ἀντωνέλλη, *Ἡ Βυζαντινή*, Παραστατικός Πίνακας [...] τοῦ Πατριαρχικοῦ ναοῦ, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι ὁ Μανουήλ διετέλεσε β΄, δομέστιχος, α΄, δομέστιχος, λαμπαδάριος καί πρωτοψάλτης ἀντίστοιχα κατά τίς περιόδους 1778-1789, 1789-1801, 1802-1804, 1805-1819, δηλαδή τό ὀφφίκιο του πρωτοψαλτου τοῦ ἀπονεμήθη μετα ἀπό πολυετή ὑπηρεσία στήν Μεγάλη Ἐκκλησία καί μετά ἀπό κανονική διαδοχή.

59. Θ. Μ. Ἀριστοκλέους, *Κωνσταντίου Α΄*, σ. 65.

60. Χρυσάνθου, *Θεωρητικόν*, σ. liv. Εἶναι σημαντικό νά ἐπισημανθεῖ ὅτι ἡ διαδικασία της μίμησης τοῦ ὕφους ἀνάγεται σέ κορυφαία παιδαγωγική μέθοδο ἐκμάθησης της ψαλτικής τέχνης ἀπό τούς θεωρητικούς καί ψάλτες του ΙΘ΄ αἰώνα, ἀφου μέ αὐτήν διασφαλιζόταν ἡ ἀσφαλής συντήρηση τῆς μουσικης παράδοσης. Στήν πιστή ἐξάλλου μίμηση τῆς ἔκφρασης, του τρόπου ψαλμώδησης καί της γενικότερης στάσης καί συμπεριφοράς κατά τήν τέλεση τῶν ἀκολουθιων ἀποσκοπουσε ἡ χρονοβόρα διαδικασία ἀνέλιξης στίς διάφορες βαθμίδες τοῦ Πατριαρχικοῦ ἀναλογίου.

61. Ὁ Γρηγόριος διαδέχτηκε τόν Μανουήλ στήν πρωτοψαλτία τοῦ Πατριαρχικοῦ ναοῦ μετά τό θάνατο τοῦ τελευταίου στίς 21 Ἰουνίου 1819. Βλ. Χρυσάνθου, *Θεωρητικόν*, σ. liv. Τή θέση αὐτή διατήρησε ἐπί τριετία μέχρι τό θάνατό του στίς 23 Δεκεμβρίου του 1821. Παρά τό γεγονός ὅτι ὁ Κωνσταντῖνος συνέψαλε καί μέ τόν Γρηγοριο ἐπί τριετία, ἐν τούτοις ἡ μουσική

Ὅπως ὁ Χρύσανθος πληροφορεῖ στό θεωρητικό του, ὅταν «...*ὁ Κυριος Γρηγοριος ἐπλήρωσε τό κοινόν χρέος, διεδέχθη αὐτόν ὁ Κύριος Κωστῆς ὁ Βυζάντιος*..»[62].

Ἡ χειροθεσία τοῦ Κωνσταντίνου καί ἡ ἀπονομή τοῦ ὀφφικίου τοῦ ἄρχοντος πρωτοψάλτου τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας ἔγινε στίς 24 Δεκεμβρίου 1821[63], σέ ἡλικία 44 ἐτῶν, ἀπό τόν πατριάρχη Εὐγένιο τόν Β΄[64]. Στή θέση αὐτή ὁ Κωνσταντῖνος παρέμεινε τυπικά μέχρι τό θάνατό του[65], οὐσιαστικά ὅμως μέχρι το 1855[66] ὁπότε λόγω σοβαρῆς ποδαλγίας ἀποσύρθηκε ἀπό τήν ἐνεργό ὑπηρεσία[67].

Ὁ Κωνσταντῖνος Πρωτοψάλτης «...*ἦτο ἐκκλησιαστικοπρεπής ἐν τῷ ψάλλειν... ἀμίμητος καί ἀπαράμιλλος ἐκτελεστής τῆς ἐκκλησιαστικῆς ᾀσματωδίας,... πεπροικισμένος διά φωνῆς ἐξαιρετικῆς καί σπανίας ἐχούσης ἰδιότητας τό ἠχηρόν καί τό εὔστροφον, τό γλυκύ καί τό μεγαλοπρεπές, ἐπωνυμούμενος ἀηδών καλλικέλαδος καί ἡδύφθογγος ψάλτης*»[68].

Ὅπως χαρακτηριστικά ὁ Θεόδωρος Ἀγαθοκλέους ἀνα-

---

του ἰδιοσυγκρασια καί ἐν γενει ἡ καλλιτεχνική του προσωπικότητα φέρεται να ἐπηρεαζονται περισσότερο ἀπό τόν προκάτοχο τοῦ Γρηγορίου, Μανουηλ, τον ὁποιο ὁ ἴδιος θεωρεῖ ὡς τόν κύριο δάσκαλό του. Εἶναι χαρακτηριστικο μαλιστα ὅτι ὁ ἴδιος δέν ἀναφέρει σέ κανένα ἀπό τά ἔργα του το ὄνομα τοῦ Γρηγορίου. Σ᾿ αὐτήν τή μονομερή διάκριση πρέπει νά συνεβαλε ἀφενός ἡ μακροχρονη διατριβη τοῦ Κωνσταντίνου κοντά στό Μανουηλ καί ἀφετερου ἡ ἐμμονή καί ἡ προκατάληψη του πρωτοψάλτου κατα του νεου συστηματος του ὁποιου ἕνας ἐκ τῶν ἐφευρετων ἦταν ὁ Γρηγόριος.

62. Χρυσάνθου, *Θεωρητικόν*, σ. η.

63. Βλ. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, Συμβολαί, σ. 336 καί πρβλ. Ch. Patrinelis, *Protopsaltae*, σ. 157.

64. Βλ. Ἀ. Παλιούρα, *Τό Οἰκουμενικό*, σ. 341 καί πρβλ. Γ. Ἰ. Παπαδόπουλου, *Ἱστορική*, σ. 170.

65. Βλ. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Συμβολαί*, σ. 346. Ὁ διάδοχος τοῦ Κωνσταντίνου, Ἰωάννης Λαμπαδάριος χειροθετήθηκε πρωτοψάλτης μετά τόν θάνατο τοῦ Κωνσταντίνου τό 1862, στή θέση του ὁποίου ὅμως ὑπῆρξε τοποτηρητής ἀπό τό 1855. Τό γεγονός αὐτό εἶναι ἐνδεικτικό του σεβασμου καί τῆς ἐκτιμησης τοῦ Πατριαρχικοῦ περιβάλλοντος και των μαθητῶν του Κωνσταντίνου στό προσωπο τοῦ πρωτοψάλτου δασκάλου τους. Μόνο ἀφότου αὐτός ἀπεβίωσε κινήθηκε ἐπισήμως ἡ διαδικασία τῆς διαδοχῆς του.

66. Βλ. Ch. Patrinelis, *Protopsaltae*, σ. 157 καί πρβλ. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Ἱστορική*, σ. 170.

67. Ἀγγ. Βουδούρη, *Μουσικολογικά Α΄*, Κωνσταντινούπολις 1940, 81.

68. Ἀγγ. Βουδούρη, *Μουσικολογικά*, παράγρ. 82.

φέρει, κατά τά 33 συναπτά ἔτη τῆς πρωτοψαλτίας του ὁ Κωνσταντῖνος, «...*χοροστατῶν... καί ψάλλων μέτ᾽ εὐλαβείας καί θερμῆς πίστεως καί κατανύγων τούς Ἐκκλησιαζομένους διά τῆς γλυκείας αὐτοῦ φωνῆς καί τοῦ θαυμασίου καί σεβαστοῦ ἐκείνου ἐκκλησιαστικοῦ ὕφους ( τοῦ κατ᾽ ἀλληλοδιάδοχον μίμησιν ἔκπαλαι διασωζομένου ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ καί τοῖς ἐν αὐτῇ ψάλλουσιν ἐξαιρέτως προσιδιάζοντος ), ὅπερ ἀπέσταζεν ἐκ τοῦ μελιρρύτου αὐτοῦ στόματος, μή κινουμένου ἐν τῷ ψάλλειν οὐδενός τῶν μελῶν τοῦ σώματος, οὐδ᾽ αὐτῆς αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς παντελῶς, μόνον δέ τῶν χειλέων. Τοιοῦτον δ᾽ ἐκ φύσεως ἀξιόλογον, καί ἰδιάζον αὐτῷ μόνῳ, προτέρημα εἶχεν ἡ εὐλύγιστος καί ἡδύφθογγος αὐτοῦ φωνή, ὥστε μεταξύ τῶν φωνῶν καί ἄλλων πολλῶν συμψαλλόντων, ἡ τοῦ Πρωτοψάλτου φωνή διεκρίνετο καθαρῶς ἀκουομένη*»[69].

Ἡ συνολική ὑπηρεσία τοῦ Κωνσταντίνου[70] στό ἀναλόγιο τοῦ Πατριαρχικοῦ ναοῦ καταμετρεῖ τή χρονική περίοδο τῶν 55 ἐτῶν[71], ἀναδεικνύοντας τή θητεία του σ᾽ αὐτό ὡς μία ἀπό τίς μακροβιότερες στήν ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Κατά τή διάρκειά της ὅπως πληροφορούμαστε, «...*ἤκμαζεν καί ἐφημίζετο ὁ πατριαρχικός ναός ἐπί τοῖς ἀρίστοις καί ἡδυφωνοτάτοις κανονάρχαις, ὥστε πανταχόθεν τῆς τε Κωνσταντινουπόλεως καί τῶν περιχώρων συνέρρεεν ἐν αὐτῷ ἄπειρον πλῆθος λαοῦ, οὐκ ἐπ᾽ ἀκροάσει μόνον τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν, ἀλλ᾽ ἵνα ... ἐμπλησθῶσι τῆς γλυκυτάτης φωνῆς καί μελῳδίας τοῦ τε μουσικοῦ τέττιγγος τῆς ἐκκλησίας (ἀοιδίμου) Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου καί τῶν σύν αὐτῷ ψαλτῶν τε καί κανοναρχῶν....*»[72].

---

69. Θ. Μ. Ἀριστοκλέους, *Κωνσταντίου Α΄*, σ. 65.

70. Χαρακτηριστικά κολακευτικό γιά τήν πρωτοψαλτία του Κωνσταντίνου εἶναι τό ἐπίγραμμα του Γ. Μουσαίου πού σώζεται στό Ταμεῖο Ἀνθολογίας.

Ὡς τόν πάλαι Ἑλικῶνα ἔδαφος τῶν ἀοιδῶν
Μοῦσαι, Χάριτες ἐκόσμουν διά λιγυρῶν ᾠδῶν,
Νῦν κοσμεῖ τήν Ἐκκλησίαν τήν ἁγίαν τῶν πιστῶν,
Κωνσταντῖνος Πρωτοψάλτης, Νέαν Μοῦσα παριστῶν.

Βλ. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ταμεῖον*.

71. Τυπικά, ἡ θητεία τοῦ Κωνσταντίνου διήρκεσε συνολικά 62 ἔτη.

72. Μέ τίς χαρακτηριστικά ζωντανές περιγραφές του ὁ Ἀριστοκλέους,

Ὁ «... *ἡδύμολπος ἐκεῖνος Πρωτοψάλτης Κωνσταντῖνος ὁ Βυζάντιος...»*[73] ἀπεβίωσε στίς 30 Ἰουνίου 1862[74] σέ ἡλικία 85 ἐτῶν στή νῆσο Χάλκη καί ἐνταφιάστηκε ἔξω ἀπό τή μονή Ἁγ. Γεωργίου στήν ἴδια νῆσο[75-76].

## *4. Οἱ μαθητές του*

Ἀρκετοί ὑπῆρξαν οἱ ἐπώνυμοι μουσικοί πού μαθήτευσαν κοντά στόν Κωνσταντῖνο[77] κατά τήν μακρά περίοδο τῆς ψαλτικῆς του σταδιοδρομίας στό πατριαρχικό ἀναλόγιο.

Ὁ Στέφανος Μιχαήλ Βυζάντιος († 1864), ἄρχων α' δομέστικος (1831-1862) καί κατόπιν λαμπαδάριος (1862-1864) τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας[78] ὑπῆρξε ἀσφαλῶς ὁ πιό διάσημος καί πιστός μαθητής τοῦ Κωνσταντίνου, ἀφοῦ μυήθηκε στό ὕφος τοῦ διδασκάλου του πρωτοψάλτου, μέ τόν ὁποῖον συνέψαλλε γιά χρονικό διάστημα μεγαλύτερο τῆς εἰκοσαετίας, ὅσο κανείς ἄλλος[79].

---

ὁ ὁποιος ὑπηρξε αὐτήκοος ἀκροατής του Κωνσταντίνου καί ἐπί τετραετία κανοναρχης του, σκιαγραφει χαρακτηριστικές εἰκόνες τοῦ πατριαρχικοῦ Ναου και του ἀναλογιου του κατά τήν πρωτοψαλτία του Κωνσταντίνου ἀλλα και τη σταση του ἰδιου του πρωτοψάλτου. Βλ. Θ. Μ. Ἀριστοκλέους, *Κωνσταντίου Α΄,* σ. 13-14.

73. Κ. Α. Ψάχου, *Σημειώματα,* σ. 9.

74. Βλ. Γ. Ι. Παπαδοπουλου, *Συμβολαί,* σ. 336. Ἐπίσης, πρβλ. Ch. Patrinelis, *Protopsaltae,* σ. 157.

75. Ὁ τάφος τοῦ Κωνσταντίνου σώζεται ὡς τίς ἡμέρες μας.

76. Περα ἀπό τίς καποιες ἔμμεσες περιγραφές του Κωνσταντίνου πού ἔχουμε ἀπό τούς μαθητες του Στέφανο Βυζάντιο καί Θεόδωρο Ἀριστοκλέους, σώζεται σκιτσογράφημα πορτραίτου μέ μπουστο του πρωτοψάλτου, στήν σ. δ΄ *τοῦ Ἀναστασιματαρίου* του, ἔκδοσης 1863. Στό σκίτσο αὐτό το πρόσωπο του Κωνσταντίνου παρουσιάζεται μέ ἁδρά χαρακτηριστικά καί μουστάκι, ἐπιβάλλοντας φυσιογνωμια ὡρίμου ἡλικιακά ἀνδρός. Στό ἀριστερό του χέρι κρατα στό ὕψος περίπου της καρδιας χειρόγραφη σελίδα, ὅπου διακρίνεται μέ εὐκρίνεια ἡ ἀρχή του κοντακίου του Μεγάλου Κανόνος *«Ψυχή μου, Ψυχή μου ἀναστα τί καθεύδεις...»*. Ἀκόμα ὁ Κωνσταντινος φέρει στό κεφάλι τοῦ καλπάκι, δειγμα του ὀφφικίου του, καί φορά ρᾶσο μέ γουνάκι γύρω ἀπό το λαιμό. Τό σκίτσο ὑπογραφεται *«ὑπό Ἀδάμ»*. Βλ. Εἰκόνα 3.

77. Σχετικά μέ τήν ἔννοια τῆς μαθητείας στήν ψαλτική τέχνη καί τή διδακτική τῆς ἐκκλησιαστικης μουσικῆς βλ. τίς ὑποσ. 34 καί 60.

78. Ἀγγ. Βουδούρη, *Οἱ μουσικοί χοροί τῆς Μ.Χ.Ε. κατά τούς κάτω χρόνους,* Κωνσταντινούπολις 1935, σ.14-16.

79. Εἶναι ἐνδεικτικό ὄχι μόνο τῆς ἐμπιστοσύνης μέ τήν ὁποία περιέ-

Ἀρκετά περιστατικά εἶναι γνωστά ἀπό τή συνύπαρξη Κωνσταντίνου καί Στεφάνου στό δεξιό ἀναλόγιο τοῦ πατριαρχικοῦ ναοῦ[80]. Τό βέβαιο εἶναι καί αὐτό συνεπάγεται ἀπό τούς καρπούς τῶν ἔργων αὐτῆς τῆς συνύπαρξης, ὅτι ἡ σχέση τους ὑπῆρξε παραγωγική ὄχι μόνο στά πλαίσια καλῆς συνεργασίας μαθητῆ καί δασκάλου, ὅπως ἡ παράδοση ἐξάλλου ἐπίτασσε, ἀλλά καί ἀλληλεξάρτησης τέτοιας, ὥστε τό ὄνομα τοῦ ἑνός νά σεμνύνεται σήμερα ἰσότιμα μ᾽ αὐτό τοῦ ἄλλου.

---

βαλε ὁ πρωτοψάλτης τό μαθητή του, ἀλλά καί ἀπόδειξη τοῦ μεγάλου βαθμοῦ ἀφομοίωσης ἀπό τό Στέφανο τοῦ τρόπου ἔκφρασης τοῦ Κωνσταντίνου - ἀφομοίωση ἡ ὁποία ἄγγιζε τά ὅρια τῆς μουσικῆς ἐκφραστικῆς ταύτισης δασκάλου καί μαθητοῦ - τό γεγονός ὅτι κατά τό ἔτος 1857, λίγο μετα την οὐσιαστική ἀποχώρηση τοῦ Κωνσταντίνου ἀπό τή μουσική πράξη τοῦ πατριαρχικοῦ ἀναλογίου, ἐκδίδεται ἀπό τό Στέφανο, *Πατριαρχικοις Τύποις*, συλλογή δοξαστικῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἐπονομαζόμενη ὡς «*Μουσική Κυψέλη, ... κατά τό μέλος σύμφωνος πρός τό Δοξαστάριον τοῦ Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου. Κατά δέ τήν προφοράν πρός τό τοῦ Κωνσταντίνου*». Τό ἰδιαίτερο χαρακτηριστικό αὐτῆς τῆς ἔκδοσης ἀνιχνεύεται στά πρός «τοις ἐντευξομένοις» προλεγόμενα τοῦ Στεφάνου. « *Ἡ ἐν τῇ παρούσῃ... περιεχομένη σειρά τῶν Δοξαστικῶν τῶν ἑορταζομένων Ἁγίων τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, συναρμολογήθη κατά μέν τό μέλος συμφώνως πρός τό Δοξασταριον τοῦ ἀειμνήστου καί περικλεοῦς Διδασκάλου Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου, κατά δέ τόν ρυθμόν καί τήν ἀπαγγελίαν πρός τό τοῦ γερασμίου Διδασκάλου Κωνσταντίνου του Πρωτοψάλτου. Τά δέ λοιπά, οἷον Κοντάκια, Ἀπολυτικια, Ἰδιόμελα τῆς Λιτῆς, τῆς ὅλης ἐνιαυσίου περιόδου, τοῦ τε Τριωδίου και Πεντηκοσταρίου, τό πλειστον ἐξεπονήθησαν ὑπ᾽ ἐμοῦ κατά τον χρονικόν ρυθμόν καί τό ὕφος της του Χριστοῦ Μ. Ἐκκλησίας, πρός τήν σπουδήν τῶν ὁποίων πλείστους ὅσους ἀγωνας κατέβαλον, μετά πολλῆς τῆς ἀκριβείας καί προσοχῆς ἐπισημειων, κατά τό ἐνόν, πάσας τάς ποικιλίας τῆς μελιχρᾶς καί παναρμονίου Μούσης Κωνσταντίνου τοῦ Πρωτοψάλτου, κατά τήν εἰκοσιπενταετῆ παρ᾽ αὐτῳ χοροστασίαν μου...*». Εἶναι προφανως βέβαιο ὅτι ἄν οἱ μελοποιήσεις του Στεφάνου δέν προσομοίαζαν σέ μεγάλο βαθμό τό ὕφος του Κωνσταντίνου δέ θά τοῦ ἐπιτρεπόταν νά τίς περιλάβει σέ ἔκδοση πού ἔφερε τό ὄνομα του δασκάλου του. Βλ. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Μουσική Κυψέλη*, τόμ. Α΄, Κωνσταντινούπολις 1857 .

80. Ἀγγ. Βουδούρη, *Οἱ μουσικοί χοροί*, σ.11. Μέ πολύ χαρακτηριστικό καί περιγραφικό τρόπο ἐξιστορεῖ ὁ Βουδούρης ὅτι «*ἐν τῷ ἑσπερινῷ τῆς Ε΄ Κυριακῆς των νηστειῶν συνέβη ὁ πρῶτος δομέστικος Στέφανος ὁ Βυζάντιος νά λάβη μόνος του βάσιν ὑψηλήν, παρά τήν φωνήν αὐτοῦ, καί ἤρχισε νά ψάλλῃ τό ἀργόν ἀπόστιχον ἰδιόμελον Ἰακώβου τοῦ πρωτοψάλτου εἰς ἦχον α΄, Κε*, Θαυμαστή τοῦ Σωτῆρος ἡ δι᾽ ἡμᾶς φιλάνθρωπος γνώμη. Ὅταν ὅμως οὗτος ψάλλων ἔφθασεν εἰς τήν περίοδον «Τοῦ Λαζάρου καί τοῦ πλουσίου τόν βίον ἐστηλίτευσεν», *ἡ φωνή αὐτοῦ τόν ἐγκατέλειψε καί ἐζήτει ἔλεος*

Ὁ Στέφανος ἀποτέλεσε κυριολεκτικά τήν πολυγραφότατη γραφίδα τοῦ Κωνσταντίνου, ἀφοῦ εἶναι αὐτός πού καταγραφει μετεγραμμένα στή νέα σημειογραφία τά μέλη τοῦ διδασκάλου του. Ὁ ἴδιος ὁ Κωνσταντῖνος ἀναφερόμενος στό πρόσωπο τοῦ μαθητῆ του καί στό ἔργο τῶν μεταγραφῶν του μᾶς πληροφορεῖ στόν πρόλογο τοῦ Δοξασταρίου[81] του ὅτι: «...*μέσῳ χρησάμενος... τῷ ἡμετέρῳ Δομεστίκῳ καί μαθητῇ Κ. Στεφάνῳ ὅστις καθ᾽ ὑπαγόρευσίν μου μετέφρασε ἀκριβῶς ταῦτα εἰς τόν νέον τῆς Μουσικῆς τρόπον...*».

Ἀκόμη ὁ Στέφανος ἀπό τή θέση τῆς διεύθυνσης τῆς Πατριαρχικῆς μουσικῆς τυπογραφίας ἤδη ἀπό τό 1841 συνέβαλε ἀποφασιστικά στή διάδοση τῶν ἔργων τοῦ διδασκάλου του ἐκδίδοντάς τα.

Μέ αὐτόν τόν τρόπο ἡ συμβολή τοῦ Στεφάνου ἀπό τήν οὐσιαστική ἀλλά βοηθητικῆς σημασίας θέση τοῦ α′ δομεστίκου ὑπῆρξε σημαντικά ἐπικουρική στή γενικότερη συνεισφορά τοῦ δασκάλου του στήν ἐξέλιξη τῆς ψαλτικῆς τέχνης. Ταυτόχρονα ὁ ἴδιος ὁ Στέφανος πέρασε ἀπὸ τήν ἀφάνεια του παρασκηνίου στό προσκήνιο, καί ἀπό τή σκιά τοῦ Κωνσταντίνου οὐσιαστικά δίπλα στόν δάσκαλό του, συμπρωταγωνιστώντας.

Μέ βεβαιότητα μπορεῖ νά ὑποστηριχθεῖ ὅτι τά ὀνόματα τῶν Κωνσταντίνου καί Στεφάνου συνδέθηκαν τόσο, ὅσο ἴσως ποτέ ἄλλοτε στην ἱστορία της ψαλτικῆς τέχνης δέ συνδέθηκε τό ὄνομα ἑνός δασκάλου μέ αὐτό ἑνός μαθητῆ του καί ἑνός πρωτοψάλτου μέ αὐτό τοῦ δομεστίχου του.

Μεταξύ τῶν ἐπωνύμων μαθητῶν τοῦ Κωνσταντίνου συγκαταλέγεται ἐπίσης ὁ πρωτοψάλτης (1871-1875)[82] τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας Γεώργιος Ραιδεστηνός ὁ Β΄ (†1889). Αὐτός, «...*τῇ συστάσει τοῦ τότε πρώην Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως... προσεκολλήθη τῳ ἡδιμελιφθόγγῳ Πρωτοψάλτῃ τῆς Μ. Ἐκκλησίας Κωνσταντίνῳ τῳ Βυζαντίῳ ὅπως*

---

*εὐτυχῶς ὅτι ἀμέσως ἐπενέβη ὁ πρωτοψάλτης ὅστις ὀξυφωνότερος διεξεπεραίωσε μέ εὐκολίαν τό τροπάριον, εἰς δέ τό τέλος στραφείς πρός τόν δομέστικον εἶπε ...σᾶς ἤρεσεν ἄρχων δομέστικε; τά ἴσα νά περιμένετε νά τά κανονίζει ὁ πρωτοψάλτης* ».

81. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Δοξαστάριον*, τόμ. Α΄, πρόλογος.

82. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Λεξικόν*, σ. 199-200.

*καί τελειοποιηθῆ εἰς τήν μουσικήν...»*[83].

Τή μνήμη αὐτῆς τῆς μαθητείας διατυπώνει ὁ ἴδιος ὁ Ραιδεστηνός προλογίζοντας τό Πεντηκοστάριό του.: «...*Κατά τε τήν γραφήν καί τό μέλος, καί κατά τό σεμνοπρεπές καί ὄντως ἐπιβάλλον ἀρχαῖον ἐκκλησιαστικόν ὕφος, πλουτισθέντα συνάμα καί διά διαφόρων μουσικῶν γραμμῶν, αἵτινες ἐκ παραδόσεως διαδοχικῶς διασωζόμεναι ἐν τῷ στόματι τοῦ ἀειμνήστου διδασκάλου μου Κωνσταντίνου τοῦ Πρωτοψάλτου μετεδόθησαν ἐμοί...»*[84].

Ὁ Ραιδεστηνός « ...*ἐφημίζετο ὡς κράτιστος ἱεροψάλτης καί μουσικοδιδάσκαλος, ἐθαυμάζετο δ᾽ ἐξαιρέτως διά τό διακρίνον αὐτόν σεμνοπρεπές καί ἀρχαῖον ἐκκλησιαστικόν μουσικόν ὕφος μιμητής γενόμενος ὡς πρό τοῦτο τοῦ πολλοῦ Κωνσταντίνου τοῦ Βυζαντίου...»*[85].

Ὁ ἴδιος ἀναγνωρίζοντας τίς ἐπιδράσεις τοῦ Κωνσταντίνου στήν τελειοποίηση τοῦ ὕφους του καί τή γενικότερη συνεισφορά του στή διαμόρφωση τῆς ψαλτικῆς του φυσιογνωμίας ἀφιερώνει[86] στό δάσκαλό του τή «Μεγάλη Ἑβδομάδα» πού ἐκδίδει στήν Κωνσταντινούπολη τό 1884.

Ἀπό τούς μαθητές τοῦ Κωνσταντίνου[87] οἱ ὁποῖοι διατέ-

---

83. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Συμβολαί*,, σ. 364.

84. Γ. Ραιδεστηνοῦ, *Πεντηκοστάριον*, Κωνσταντινούπολις 1886, πρόλογος. Ἄλλη μαρτυρία τῆς μαθητείας τοῦ Ραιδεστηνου κοντά στόν Κωνσταντινο συναντάται στίς ἰδιόγραφες σημειώσεις του σέ δύο χφγ., «...*παρά τοῦ Διδασκάλου μου μελισθέν καί δωρηθέν μοι παρ᾽ αὐτου 1850.*» Ἄλλη, »...*παρά Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου ἐξηγηθέν παρά τοῦ μαθητοῦ αὐτου*», (Γεωργίου Ραιδεστηνοῦ).

85. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Συμβολαί*, σ. 365.

86. Γ. Ραιδεστηνου, *Μεγάλη Ἑβδομάς*, Κωνσταντινούπολις 1884.

87. Χαρακτηριστική, ὄχι μόνο γιά τά ὀνόματα τῶν μαθητῶν τοῦ Κωνσταντίνου πού ἀναφέρει ἀλλά καί γιά τή συνειδητοποιημένη ἀντίθεση του πρωτοψάλτη στό νέο σύστημα γραφης, εἶναι ἡ παράδοση πού διασώζει ὁ ἐπίσκοπος Παμφίλου, Μελισσηνός. Σύμφωνα μέ αὐτήν «...*ὁ Κωνσταντῖνος Βυζάντιος ὁ πρωτοψάλτης, ὅστις ἐτύγχανεν ἐκ τῶν ἐνθέρμων ζηλωτῶν καί θιασωτων τῆς γραφης του Πέτρου του Πελοποννησίου, πολέμιος δέ τῆς νέας, ἔδωκεν εἰς τούς ἐκ των μαθητῶν αὐτοῦ Στέφανον Μωυσιάδην, Στέφανον Λαμπαδάριον, Νικόλαον Λαμπαδάριον καί Γεώργιον Ραιδεστηνόν πρωτοψάλτην, τό Δοξαστικόν των Αἴνων τῆς Κυριακῆς μετά τήν Χριστοῦ γέννησιν «Αἷμα καί πυρ...» ἵνα μεταφέρωσιν ἕκαστος ἰδιαιτέρως εἰς τήν νέαν γραφήν. Τό δέ ἐκ τούτου προκύψαν ἀποτέλεσμα ὑπῆρξε, λέγεται, ἡ διάγνωσις ὅτι διάφορον καί ἀνόμοιον μέλος παρουσίασε ἡ ἐξήγησις ἑκάστου καί ἀσυμφωνία ὑπῆρχε μεταξύ ὅλων...*». Βλ. Παμφίλου Μελισσηνοῦ, *Ὁ ρυθμός ἐν σχέσει πρός τόν χρόνον καί τήν παρασημαντικήν τῆς ἡμετέρας μουσικῆς*, Παράρτημα

λεσαν ὀφφικιάλιοι τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας καί ὑπηρέτησαν τά πατριαρχικά ἀναλόγια ξεχωρίζουν οἱ :

* Ἀντώνιος Ἀδριανουπολίτης († 1831). Διετέλεσε ἄρχων λαμπαδάριος (1819-1831), θέση ἀπό τήν ὁποία συνέψαλλε μέ τόν Κωνσταντῖνο. Ὑπῆρξε «μουσικός καί μελοποιός κάλλιστος, καλλιφωνότατος, γνώστης τῆς ἐξωτερικῆς μουσικῆς»[88]. Ἀντιτάχθηκε[89] στή μεταρρύθμιση τῶν τριῶν Διδασκάλων ἐμμένοντας στή χρησιμοποίηση ἑνός πιό ἐξηγητικοῦ τύπου γραφῆς[90] ἀπό αὐτήν τοῦ Πέτρου, ἡ ὁποία προσεγγίζει τό σημερινό ἐν χρήσει σύστημα[91].

* Νικόλαος Στωγιάννου ἤ Στογιάνοβιτς († 1898). Διετέλεσε διαδοχικά[92] β' δομέστικος (1837-1855), α' δομέστικος (1855-1871), ἄρχων λαμπαδάριος (1871-1888), «*διεκρίθη διά τό σεμνοπρεπές αὐτοῦ ὕφος καί τό εὔηχον τῆς φωνῆς*»[93], ἀκόμη ὑπῆρξε δάσκαλος τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς στή δημοτική σχολή Φαναρίου τήν ὁποία καί διηύθυνε.

Ἀκόμη, κοντά στόν Κωνσταντῖνο μαθήτευσαν μέ τήν παρουσία τους στά Πατριαρχικά ἀναλόγια καί οἱ :

* Ἰωάννης Βυζάντιος[94] († 1866). Συνέψαλε ὡς β' δομέστικος (1824-1831) καί κατόπιν ὡς λαμπαδάριος (1831-1862) μέ τόν Κωνσταντῖνο γιά διάστημα μεγαλύτερο τῆς εἰκοσαετίας.

* Δημήτριος Ἀντωνιάδης[95] († 1877). Προσλήφθηκε στόν Πατριαρχικό ναό ἐπί Κωνσταντίνου πρωτοψάλτου, μέ τόν ὁποῖο συνέψαλλε ὡς β' δομέστικος (1831-1836).

* Θεόδωρος Μ. Ἀριστοκλέους († 1880). Ἱστορικός καί λόγιος. Ὑπῆρξε κανονάρχης, σύμφωνα μέ μαρτυρία τοῦ ἰδίου, «*ἐπί τετραετίαν*» του Κωνσταντίνου, στόν ὁποῖο ἀφιερώνει ἐκτεταμένη ἀναφορά[96] στή βιογραφία του Πατριάρχου Κωνσταντίου του Α', τήν ὁποία ἐξέδωσε τό 1866.

---

Ἐκκλησιαστικῆς Ἀληθειας, τ. Γ', Κωνσταντινουπολη 1900, σ. 82.

88. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Συμβολαί*, σ. 338.
89. Γ. Στάθης, *Ἡ ἐξήγησις*, σ. 33.
90. Ε. Βαμβουδάκης, *Συμβολή*, σσ. μ'-μγ'.
91. Κ. Α. Ψάχου, *Ἡ Παρασημαντική*, Ἀθήνα 1917, σ. 85.
92. Ἀγγ. Βουδούρη, *Οἱ μουσικοί χοροί*, σ. 7-16.
93. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Ἱστορική*, σ. 175.
94. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Συμβολαί*, σ. 346.
95. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Συμβολαί*, σ. 356.
96. Θ. Μ. Ἀριστοκλέους, *Κωνσταντίου Α'*, σσ. 64-66.

Μεταξύ τῶν ὑπολοίπων ἐπωνύμων μαθητῶν τοῦ Κωνσταντίνου συγκαταλέγονται: ὁ πρωτοκανονάρχης του Ἰγνάτιος[97], πρώην μητροπολίτης Ἐρσεκίου, ὁ μουσικοδιδάσκαλος Γρηγόριος Κωνσταντᾶς[98], ὁ γνωστός ἀπό τά ἐπιγράμματά του Ἠλίας Τανταλίδης[99], ὁ μετέπειτα διευθυντής τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου καί συγγραφέας Βασίλειος Καλλίφρων[100] καί τέλος ὁ γνωστός ἀπό τό ζήτημα τῆς τετραφωνίας ἱεροδιάκονος Ἄνθιμος Νικολαΐδης.

Θά πρέπει νά ὑποτεθεῖ ὅτι καί πολλοί ἄλλοι ἀνώνυμοι ψάλτες διδάχτηκαν τήν ψαλτική τέχνη ἀπό τόν Κωνσταντῖνο, ἀφοῦ αὐτός στά πλαίσια τῶν εὐρύτερων καθηκόντων του παρέδιδε «*...ἀμισθί ἐν τακταῖς ἡμέραις μουσικά μαθήματα ὅλους τούς θέλοντας διδαχθῆναι ἐκ τε τῆς Κωνσταντινουπόλεως καί ἐκ τῶν ἔξω μερῶν ἐρχομένους...*«[101].

## *Β. Τό ἔργο*

### *1. Τό μελοποιητικό ἔργο τοῦ Κωνσταντίνου*

Οἱ μελοποιήσεις τοῦ Κωνσταντίνου διακρίνονται ἀπό τήν ἐπιμελή τήρηση τῆς παράδοσης καί τήν ταυτόχρονη προσπάθεια γιά τήν ἐξέλιξή της. Ὁ ἴδιος, ἐξέχουσα καί πρωταγωνιστική φυσιογνωμία τῆς ψαλτικῆς τέχνης καί ἐκπρόσωπος τοῦ καλοφωνικοῦ μέλους τοῦ μαθηματαρίου κατά τόν ΙΘ′ αἰώνα[102], θεωρεὶ ὅτι ἁπλῶς ἐπεξεργάζεται τά ἤδη ὑπάρχοντα μέλη, «*...σκοπόν προθέμενος τόν μετά τοῦ σεμνοπρεποῦς καλλωπισμοῦ, ...ὅσον ἔνεστι...*»[103], ἢ ὅπως ἐπίσης πολύ

---

97. Ἀγγ. Βουδούρη, *Οἱ μουσικοί χοροί*, σ. 28.

98. Γ. Ἰ. *Παπαδόπουλου, Συμβολαί*, σ. 441.

99. Θ. Μ. Ἀριστοκλέους, *Κωνσταντίου Α΄*, σ. 65.

100. Θ. Μ. Ἀριστοκλέους, *Κωνσταντίου Α΄, ὅ.π.*

101. Ἰωάννου καί Στεφάνου, *Μουσική Πανδέκτη*, τόμ. Α′, προλεγόμενα. Ἐπίσης πρβλ. Κ. Α. Ψάχου, *Ἐπιστολιμαία διατριβή*, σσ. 5-6.

102. Γρ. Θ. Στάθη, *Οἱ ἀναγραμματισμοί καί τά μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας*, Ἀθήνα 1994, σ. 133. Ὁ Κωνσταντῖνος Πρωτοψάλτης καί ὁ μαθητής του Ἰωάννης Λαμπαδάριος ἀποτελοῦν τούς τελευταίους μελοποιούς καλοφωνικῶν εἱρμων του ΙΘ′, αἰ., πού ἀπηχοῦν ταυτόχρονα καί τήν τελευταία ἀναλαμπή τοῦ καλοφωνικοῦ μέλους τοῦ Μαθηματαρίου.

103. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, Δοξαστάριον, *ὅ.π.*

χαρακτηριστικά ἀναφέρει στόν πρόλογο τῆς Ἀνθολογίας του: «... *τά ἐκκλησιαστικά μέλη τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν ἐπεξεργαζόμενοι πρός τό σεμνοπρεπέστατον ὕφος τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας...*«[104].

Στά μέλη του συνεχίζεται ἡ παράδοση τοῦ νέου ὕφους, τοῦ συντόμου δηλαδή εἱρμολογικοῦ καί στιχηραρικοῦ εἴδους τῆς μελοποιίας καί οἱ μελοποιήσεις του μέ ἰδιαίτερη εὐαισθησία συντηροῦν, ἀνανεώνοντας παράλληλα μέ δεινότητα, τά ἀργά μέλη τῆς προηγούμενης ψαλτικῆς παράδοσης, χρησιμοποιώντας συντμήσεις καί καλλωπισμούς τῶν θέσεων. «...*Τά μέν συντμηθέντα ἐξ ἄλλων ἀρχαιοτέρων, τά δέ πρός τό ἐμμελέστερον ἐπεξεργασθέντα* ...»[105].

Τό στοιχεῖο αὐτό τῆς σύντμησης τῶν μελῶν προκύπτει ὡς ἀπόρροια τῶν διαφοροποιημένων λειτουργικά ἀναγκῶν τῆς ἐποχῆς του, οἱ ὁποῖες δέν ἐπιτρέπουν πλέον τήν πολυτέλεια τῆς μουσικῆς μακρηγορίας[106]. Οἱ νέες ἀνάγκες εἶναι αὐτές, ἀλλά ὄχι μόνο, πού προκαλοῦν τή χρονική ἀναπροσαρμογή τῆς διάρκειας τῶν μελῶν, τά ὁποῖα πρέπει νά καθίστανται σέ κάθε ἐποχή, προσιτά καί ψαλτέα.

Ὁ καλλωπισμός εἶναι ἕνα ἄλλο στοιχεῖο πού ἐμφαίνεται στό ἔργο τοῦ Κωνσταντίνου καί τό ὁποῖο προκύπτει ἀφενός ἀπό λειτουργικές ἀπαιτήσεις ἀφετέρου ὡς ἀπόρροια τῆς καλλιφωνίας τοῦ πρωτοψάλτη, ἐπηρεάζοντας τή μελοποιητική του δραστηριότητα. Οἱ δυνατότητες τῆς «...*γλυκυφθόγγου ἐκείνης φωνῆς...*«[107] ἀποτελοῦν παράγοντα πού ὄχι μόνο ἐπηρεάζει τή μελοποίηση,[108] ἀφοῦ δημιουργεῖ καλλωπιστική

---

104. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ταμεῖον*, τόμ. Α′, πρόλογος.

105. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ταμεῖον*, τόμ. Β′, ἐπίλογος.

106. Γρ. Θ. Στάθη, *Οἱ ἀναγραμματισμοί*, *ὅ.π.*

107. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ἀναστασιματάριον*, Λόγος ἐπικήδειος, Κωνσταντινούπολις 1863.

108. Ἀπό τό τή μελέτη τῶν ἀργῶν παπαδικῶν μελῶν καί κυρίως τῶν Χερουβικῶν τοῦ Κωνσταντίνου, γίνεται εὔκολα ἀντιληπτό ἀφενός ἡ ἐπίδραση τῆς καλλιφωνίας τοῦ πρωτοψάλτου στήν ἐξέλιξη τῆς μελωδίας καί ἀφετέρου ἡ φωνητική ἐπιτήδευση πού ἀποσκοπεῖ καί ἐπιτυγχάνει τή μεγέθυνση τῆς φόρμας. Ἐνδεικτικά καί ὡς παράδειγμα μπορεῖ νά ἀναφερθεῖ ὅτι ἀπό τήν συγκριτική ἀντιπαραβολή τοῦ συντόμου μέ τό ἀργό Χερουβικό τοῦ α′ ἤχου προκύπτει ὅτι ἡ μελισματική μελωδία πού ἀναφέρεται στή συλλαβή οἱ (τά χερουβίμ) στό σύντομο χερουβικό τοῦ ἰδίου ἤχου καταλαμβάνει τό μῆκος ἑνός μόνο φθόγγου.

διάθεση στόν μελουργό, ἀλλά καί διαμορφώνει ταυτόχρονα νέα στοιχεῖα αἰσθητικῆς ἀντίληψης πού ἐπηρεάζουν τούς διαδόχους του καί τά ὁποῖα διαφαίνονται ἔντονα καί στή σημερινή ψαλτική πρακτική[109].

Οἱ συνθέσεις τοῦ Κωνσταντίνου, οἱ καλλωπισμοί καί οἱ συντμήσεις πού ἐπιφέρει στό μέλος, συνεισφέρουν στήν ἀνανεωτική ἐξέλιξη τῆς ψαλτικῆς τέχνης, χωρίς νά ἐπιφέρουν μεταβολές ἱκανές νά τήν ἀλλοιώσουν.

Δέ θά μποροῦσε ὅμως νά εἶναι διαφορετικά. Ὁ Κωνσταντῖνος εἶχε ὅλα τά ἱκανά ἐχέγγυα γι᾽ αὐτήν τή θετική δημιουργία. Ὄντας ὁ ἴδιος ἄνθρωπος τοῦ πατριαρχικοῦ περιβάλλοντος, μέσα στό ὁποῖο εἶχε μουσικά ἀνατραφεῖ, ὑπηρετεῖ πιστά τή λειτουργική τάξη καί παράδοση, τήν

---

109. Στίς μελοποιήσεις συγχρόνων πρωτοψαλτῶν καί διδασκάλων πού βλέπουν τό φῶς τῆς δημοσιότητας κυρίως κατά τόν Κ΄ αἰ. γίνονται περισσότερο ἤ λιγότερο ἀντιληπτές στήν πλειονότητα αὐτῶν οἱ ἐπιδράσεις πού δέχεται ἡ φόρμα καί ἡ μελωδία ἀπό τίς προσωπικές δυνατότητες τῆς φωνῆς τοῦ μελοποιοῦ. Αὐτή ἡ ἐπίδραση τῆς καλλιφωνίας στή μορφολογία τῶν μελῶν ἕλκει τίς ἀπαρχές της σέ αἰσθητικές ἀναζητήσεις καί ἐπιρροές ἤδη ἀπό τόν ΙΘ΄ αἰώνα, οἱ ὁποῖες ὅμως πολλές φορές ἀποκλίνουν χαρακτηριστικά ἀπό τήν ἁπλότητα, τή σεμνοπρέπεια καί τή σοβαρότητα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ μέλους. Δέν εἶναι μάλιστα μικρός ὁ ἀριθμός τῶν περιπτώσεων, κατά τίς ὁποῖες ἡ καλλιέπεια καί ἡ ἐπίδειξη τῶν καλλιφωνίας ἀπό μελοποιούς καί ψάλτες γίνεται αὐτοσκοπός. Τό φαινόμενο αὐτό εἶναι περισσότερο καί πιό εὔκολα ἀντιληπτό κυρίως στίς ἀργές μελωδίες τῶν παπαδικῶν μελῶν, ὅπου ἡ μουσική ἐπιτηδεύεται γιά νά ἐπενδύσει τό βραχύ ποιητικό κείμενο μέ σκοπό τήν παράλληλη δημιουργία κατάλληλης μυσταγωγικῆς ἀτμόσφαιρας στούς πιστούς. Σ᾽ αὐτές ἀκριβῶς τίς ἀργές μελωδίες ἐλλοχεύει ὁ κίνδυνος τῆς μουσικης βαττολογίας, τοῦ περίσσιου αὐτοσχεδιασμοῦ, τῆς ἐξεζητημένης πρωτοτυπίας, πού ἔχει ὡς τελικό ἀποτέλεσμα τόν ἐκφυλισμό τοῦ ἐκκλησιαστικου μέλους. Ἡ ἐξήγηση του ὅλου φαινομένου πρέπει νά ἀναζητηθει ἀφενός τεχνικά, στήν παρέκκλιση ἀπό τήν ἐφαρμογή της θεωρίας καί τήν ἀκριβή γνώση τῆς μορφολογίας των θέσεων τῶν ἤχων, καί ἀφετέρου αἰσθητικά στίς ἐπιδράσεις ἀπό τήν ἐξωτερική μουσική καί ἰδιαίτερα τήν ἀραβοπερσική. Καθοριστικό ρόλο ἐπίσης γιά τήν ἐξάπλωση του φαινομένου αὐτου φαίνεται πώς διαδραμάτισε καί ὁ παράγοντας τῆς μουσικῆς ἡμιμάθειας κληρικων καί ψαλτῶν, ἀφοῦ παραγνωρίζεται πλέον τό γεγονός ὅτι ἡ καλοφωνία καί ἡ φωνητική ἐπιτήδευση στήν παράδοση της ψαλτικῆς τέχνης προβλέπεται καί εἶναι καθορισμένη αὐστηρά ἐκ τῶν προτέρων, σέ μέλη ὅπως οἱ καλοφωνικοί είρμοί, οἱ φῆμες καί τά προκείμενα. Χαρακτηριστική ἀπόδειξη αὐτοῦ τοῦ γεγονότος καί ἀπόρροια αὐτῆς τῆς ἀνάγκης ἀποτελεῖ ἡ πρόβλεψη γιά τήν ὕπαρξη καλοφωνάρη ἤ μονοφωνάρη (solist) στό χορό, καθώς καί ἡ ἐπισήμανση τῶν μερῶν (solo) του.

ὁποία τελικά καί καταγράφει, ἔχοντας τή δυνατότητα νά διακρίνει τά συστατικά της στοιχεῖα καί τά ὁμοούσια χαρακτηριστικά της.

Τηρεῖ καί διδάσκει τήν παράδοση τῆς ψαλτικῆς τέχνης μέ σεβασμό. προσεγγίζει τήν αἰσθητική της μέ σπουδή καί προσπαθεῖ νά τήν προφυλάξει στό μέτρο τῶν δυνατοτήτων του. Στό μελοποιητικό του ἔργο ἀναπλάθει τήν παράδοση τοῦ ἔργου τῶν διδασκάλων προκατόχων του ἀνανεώνοντάς την παράλληλα «...*ἐπί τό βέλτιον καί σαφέστερον*...»[110] καί ἐμπλουτίζοντάς την μέ τό προσωπικό του στύλ ὡς συνθέτη-δημιουργοῦ.

Μελοποιεῖ, συντέμνει καί καλλωπίζει, «...*μηδόλως ἀφιστάμενος τῶν αἰωνίων ἐκείνων πρωτοτύπων*...»[111], προσβλέποντας ἀφενός στή διατήρηση καί ἀφετέρου στήν περαιτέρω ἐξέλιξη τῆς πατριαρχικῆς παράδοσης. Οἱ συντμήσεις καί οἱ καλλωπισμοί τοῦ Κωνσταντίνου δέν φθείρουν οὔτε ἀλλοιώνουν τό ἐκκλησιαστικό ὕφος, ἀλλά προκύπτουν ὡς μία ἀβίαστη φυσική ἐξέλιξη καί ὁμόχυμη δημιουργία στά πλαίσια τῆς ζωντανῆς λειτουργικῆς πράξης καί ἀποτελοῦν ταυτόχρονα τήν προσωπική συμβολή τοῦ Κωνσταντίνου στήν ἐξέλιξη τῆς ψαλτικῆς τέχνης.

Τό στοιχεῖο αὐτό εἶναι πού προσδίδει στό μελοποιητικό ἔργο τοῦ Κωνσταντίνου χαρακτήρα ὄχι μόνο διαχρονικό, ἀλλά καί καθολικό, πέρα ἀπό τήν προσωπική συμβολή τοῦ δημιουργοῦ του. Εἶναι ἕνας ἀπό τούς καρπούς τῆς Πατριαρχικῆς ψαλτικῆς παράδοσης, ὁ ὁποῖος γιά τούς παραπάνω λόγους καθίσταται ταυτόχρονα σημειο ἀναφορᾶς στήν ψαλτική τέχνη καί ἀναλλοίωτη σταθερά, γέφυρα πρός τό ἀπώτερο παρελθόν, θέμα σπουδῆς γιά κάθε μεταγενέστερο ψάλτη, δάσκαλο καί σπουδαστή της ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς καί εἰσαγωγή στήν πρακτική της σύγχρονης ψαλτικῆς τέχνης.

Χαρακτηριστικά ἀναφέρει γιά τή δεινή μελοποιητική ἱκανότητα τοῦ Κωνσταντίνου ἀξιολογώντας τή συνθετική του προσφορά ὁ Κυριάκος Φιλοξένης στό θεωρητικό του:

---

110. Ζ. Ἀ. Ζαφειρόπουλου, *Ὁ Λέσβιος καί τό Λέσβιον αὐτοῦ σύστημα*, ἐν Ἀθήναις 1842, σ. 10.

111. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ταμεῖον*, τόμ. Α΄, πρόλογος.

*«...Οὗτος ὁ κάλλιστος καί μελίρρυτος μουσικοδιδάσκαλος καί ἀπόγονος τῆς παλαιᾶς γραφῆς (Μουσικῆς) ὑπῆρξε παραστατικός, ἄριστος εἰς τάς ἀναλύσεις τῶν καταληκτικῶν (τοῦ Παπαδικοῦ μέλους) καί εἰς τήν ἐπεισαγωγήν τῆς παραχορδῆς τέχνης (τοῦ συντόμου Στιχηραρικοῦ). Τοῦτο φαίνεται καί ἐκ τῶν ἐντέχνων αὐτοῦ πονημάτων. Ἐμέλισε δέ πολλά, ἐξ ὧν τά μέν εἰσί ἐκδεδομένα , τά δέ ἀνέκδοτα»*[112].

## 2. Τά ἅπαντα

Μία συνοπτική περιγραφή τοῦ ἔργου τοῦ Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου ταξινομημένο κατά κύριες ἑνότητες εἶναι αὐτή πού ἀκολουθεῖ:

---

112. Κ. Φιλοξένους, *Θεωρητικόν*, σ. 203. Ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες ἀπόψεις γιά τήν προσφορά τοῦ Κωνσταντίνου στήν ἐξέλιξη τῆς Ψαλτικῆς τέχνης καί τήν ἀξία τοῦ ἔργου του διατυπώνει ὁ ἔγκριτος μουσικός Ἰωάννης Σακελλαρίδης. Γιά τόν Σακελλαρίδη ὁ Κωνσταντῖνος ἀποτελεῖ ἁπλά ἕναν κλέφτη καί ἀντιγραφέα τῆς ὀθωμανικῆς μουσικῆς, κάτι τό ὁποῖο φαίνεται καθαρά σέ πολλές ἀπό τίς θέσεις τῶν χερουβικῶν καί ἄλλων συνθέσεών του, οἱ ὁποιες προσομοιάζουν τά ταξίμια καί τούς ἀμανέδες τῆς Ἀνατολῆς. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἀκόμη ἡ διατύπωση τῶν ἀπόψεων αὐτῶν γιά τή μελοποιητική ἀξία καί τήν αἰσθητική βαρύτητα τῶν χερουβικων τοῦ Κωνσταντίνου ἀπό τόν ἴδιο Ἰωάννη Σακελλαρίδη στήν «Ὀκτωηχό» του. Σύμφωνα μέ τόν Σακελλαρίδη, «*Τά μέλη ταυτα (τά χερουβικά) καθώς καί πάντα τά παπαδικά εἶναι τά μάλλον διεφθαρμένα της Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς. Ἡ μελοποιία αὐτων εἰς οὐδένα στηριζεται κανόνα. Ἕκαστος ψαλλει ὅ,τι θέλει ὁ ρυθμός δ᾽ αὐτῶν χαλαρός. Πολλάκις μία συλλαβή ἐκτείνεται εἰς 100 ἤ 200 χρόνους πού μέν τετρασήμους πού δε τρισήμους ρυθμούς ἀποτελοῦντας, κατ᾽ οὐδεμίαν τάξιν, κατ᾽ οὐδένα κόσμον (sic). Τά ἐπιλεγόμενα δέ μέγιστα χερουβικά του... Κωνσταντίνου... εἶναι τόσον μακρά καί εἰς τάς αὐτας περιπίπτοντας φράσεις, ὥστε τρέπουσιν εἰς φυγήν τόν ἀκροατήν μή ἀνεχόμενον τήν ἐπί ἡμίσειαν ὥραν ἐπανάληψιν τοῦ οι οι οι καί α α α α α μετά του ἀνουσίου, μονοτόνου καί ἀνυποφόρου ἴσου. Μάλιστα δέ ὅταν ψάλλωνται ὑπ᾽ ἀνθρώπων ἀπό τῆς Ἀνατολῆς συνήθως ἐρχομένων μέ τό ἔρρινον καί τρεμουλιαστόν ἐκεῖνον ὕφος, καθίστανται πλέον ταξίμια, πεστέδες, ἀμανέδες τοῦ Καφέ-ἀμάν. ... Τά ὑπάρχοντα χερουβικά ἤ κοινωνικά εἶναι μελοποιίαι ὅλων των κατά καιρούς ψαλτῶν ἀπό τό 1812 καί ἐντεῦθεν συντεθεισαι κατά τούς πεστέδες των Τσαμίων. ... Ὁ δέ Κωνσταντῖνος πρωτοψάλτης ἀποθανών τῷ 1865, πολλάς θέσεις ἐν τοῖς χερουβικοῖς καί εἱρμοίς ἔλαβεν ἐκ τῶν πεστέδων τοῦ Δεδέ-ἐφέντη, μάλιστα εἰς τόν εἱρμόν 'πρόβατον εἰμί'*». Βλ., Ι. Θ. Σακελλαρίδου, *Ὀκτώηχος*, τ. Β', ἐν Ἀθήναις 1908, σσ. 376-377.

α. *Αὐτοτελεῖς ἑνότητες*

-Δοξαστάριον ἀργοσύντομον τοῦ ἐνιαυτοῦ, δηλαδή τοῦ Μηνολογίου ἀπό α′ Σεπτεμβρίου μέχρι λα′ Αὐγούστου, τῶν Δεσποτικῶν καί Θεομητορικῶν ἑορτῶν, τοῦ Τριωδίου, τοῦ Πεντηκοσταρίου, τά νεκρώσιμα δοξαστικά καί τά ια′ ἑωθινά δοξαστικά.

Ὁ ἴδιος ὁ Κωνσταντῖνος μᾶς πληροφορεῖ σχετικά μέ τίς μελοποιήσεις τῶν δοξαστικῶν του, στόν πρόλογο τοῦ Δοξασταρίου του: «...*τό ἄριστον ἐξ ἁπάντων ἐπιπόνως συλλεξάμενος,...μετεποίησα ἐπί τό ἀργοσύντομον πᾶσαν τήν σειράν τῶν Δοξαστικῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ, τόν μέσον παντός μέλους, ὡς οἷόν τε, διατήρησας ὅρον καί ἀπό τοῦ μονοτόνου ὅλως ἐκκλίνων...*»[113]. Ὁ δομέστικός του Στέφανος συμπληρώνει τίς παραπάνω πληροφορίες, στόν ἐπίλογο τῆς Ἀνθολογίας του, δηλώνοντας ὅτι τά δοξαστικά αὐτά μέλη «...*τά πλεῖστα... ἐξ ὑπαρχῆς μελοποιηθέντα παρά Κωνσταντίνου* ...» [114].

β. *Μέλη τῆς νυχθημέρου ἀκολουθίας*

*Ἑσπερινοῦ*

- *Ἀνοιξαντάρια* ἦχος πλ. δ′. Σύντμηση ἀπό τά μεγάλα ἀνοιξαντάρια τοῦ Ἰωάννη Κουκουζέλη.
- *Κεκραγάρια ἀργά καί σύντομα*, Κύριε ἐκέκραξα-Κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου, πλήρης διπλή σειρά στούς ὀκτώ ἤχους.
- *Φῶς ἱλαρόν*, πλήρης σειρά στούς ὀκτώ ἤχους κατά παραγγελία του πατριάρχου Κωνσταντίου τοῦ Β′[115].
- *Θεοτόκε Παρθένε*, ὀκτάηχο συντετμημένο.

*Ὄρθρου*

- *Πολυέλεος*, Λόγον ἀγαθόν, ἦχος ἅγια
- *Ἀσματικά ἀργης δοξολογίας*, σέ ἤχους: πλα′ καί βαρύ

---

113. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Δοξαστάριον*, τόμ. Α′, πρόλογος.

114. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ταμεῖον*, τόμ. Β′, ἐπίλογος.

115. Ἀγγ. Βουδούρη, *Οἱ μουσικοί χοροί*, σ.17. Ἀκόμη μία ἀπόδειξη τῆς ἀκραιφνοῦς τήρησης τῆς ἀρχαίας τάξης ἀπό τόν Κωνσταντῖνο εἶναι τό γεγονός ὅτι συμμορφώθηκε βέβαια στήν ἀξίωση του Πατριάρχη καί συνέθεσε τό προκείμενον αὐτό στούς ὀκτώ ἤχους, ὥστε νά ψάλλεται ἐκ περιτροπῆς, ἐπανῆλθε ὅμως ἀμέσως στήν πατριαρχική παράδοση τοῦ β′ ἤχου μετά τήν ἔκπτωση ἀπό τόν πατριαρχικό θρόνο του Κωνσταντίου.

ἑπτάφωνο.
- *Δοξολογίες ἀργές*, σέ ἤχους: α', πλ. α' πεντάφωνο, πλ. β', βαρύ, πλ. δ'.
- *Δοξολογίες σύντομες*, πλήρης σειρά στούς ὀκτώ ἤχους.
- *Συντμήσεις μελῶν* Ἰωάννη Κουκουζέλη: Τόν Δεσπότην καί ἀρχιερέα, Ἄνωθεν οἱ Προφῆται.

Θείας Λειτουργίας

-*Δύναμις. Ὅσοι εἰς Χριστόν*, ἦχος β'.
-*Δύναμις. Τόν Σταυρόν σου*, ἦχος β'.
-*Ἀλληλουάριον* τοῦ Εὐαγγελίου, ἀργό, ἦχος α'.
-*Δόξα σοι Κύριε*, ἀργό, ἦχος β'.
-*Εἰς πολλά ἔτη*, ἀργό, ἦχος β'.
-*Εἰς πολλά ἔτη*, ἀργό, ἦχος ἅγια.
-Χερουβικά, σέ ὀκτώ ἤχους, τρεῖς πλήρεις σειρές (ἀργά, ἀργοσύντομα, σύντομα)[116].
- Κοινωνικά Κυριακῶν : *Αἰνεῖτε τόν Κύριον*, πλήρης σειρά σέ ὀκτώ ἤχους.
- Χερουβικά τῆς Προηγιασμένης, *Νῦν αἱ δυνάμεις*, σέ ἤχους : α', ἅγια καί βαρύ.
- Κοινωνικά τῆς Προηγιασμένης, *Γεύσασθε*, σέ ἤχους: α', ἅγια.
-Κοινωνικά ἑορτῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ:
- τῆς Ἰνδίκτου *Εὐλόγησον τόν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ*, σέ ἤχους: α', ἅγια
- τοῦ Σταυροῦ, *Ἐσημειώθη ἐφ᾿ ἡμὰς τό φῶς τοῦ προσώπου σου*, σέ ἤχους: β', γ', ἅγια, πλ. β', βαρύ, πλ. δ'.

---

116 Τά χερουβικά τοῦ Κωνσταντίνου, πέρα ἀπό τή μεγάλη διάδοση πού γνώρισαν στή χειρόγραφη παράδοση των κωδίκων, γνώρισαν ἐπίσης καί ἀριθμό πολλαπλῶν καί ποικίλων ἐκδόσεων καθώς καί διασκευῶν, παραλλαγῶν καί συντμήσεων ἀπό δασκάλους καί πρωτοψάλτες τοῦ Κ' αἰ.. Οἱ τρεῖς σειρές (ἀργά, ἀργοσύντομα, σύντομα) κατ᾿ ἦχον τῶν χερουβικῶν του, (συνολικός ἀριθμός 24), σέ ἐξήγηση Στεφάνου, πρωτοεκδόθησαν τό 1846 συμπεριλαμβανόμενα στό Ταμεῖο Ἀνθολογίας τοῦ Κωνσταντίνου. Ἀριθμός ἀπ᾿ αὐτά ἐπανεκδόθηκε στή Μουσική Συλλογή τοῦ Προγάκη, ἐνῶ ἔκτοτε τά χερουβικά αὐτά περιλαμβάνονται σταθερά στίς περισσότερες ἀπό τίς σύγχρονες μουσικές ἐκδόσεις πού ἀφοροῦν τή Θεία Λειτουργία. Βλ. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ταμεῖον*, τόμ. Β', σσ. 1-88. Πρβλ. Γ. Προγάκη, *Μουσική Συλλογή*, τόμ. Γ', Κωνσταντινούπολη 1910.

-σέ ἐγκαίνια ναοῦ, *Κύριε ἠγάπησα εὐπρέπειαν*, σέ ἤχους: α', βαρύ.
-τῶν Χριστουγέννων, *Λύτρωσιν ἀπέστειλε Κύριος*, σέ ἤχους: β', ἅγια, πλ. β', βαρύ, πλ. δ'.
-τῶν Θεοφανείων, *Ἐπεφάνη ἡ χάρις*, σέ ἤχους : β', ἅγια
-τοῦ Εὐαγγελισμοῦ, *Ἐξελέξατο Κύριος* σέ ἤχους : γ', ἅγια.
-τοῦ Μ. Σαββάτου: *Ἐξηγέρθη ὡς ὁ ὑπνῶν*, σέ ἦχο: πλ.α'
-τῆς Ἀναστάσεως, *Σῶμα Χριστοῦ*, σέ ἤχους: α', β', γ', ἅγια, πλ. α', βαρύ.
-τοῦ Θωμᾶ, *Ἐπαίνει Ἱερουσαλήμ τόν Κύριον*, σέ ἦχο: πλ. α'.
-τῆς Ἀναλήψεως, *Ἀνέβη ὁ Θεός*, σέ ἦχο: ἅγια. Ἀπό σύντμηση κοινωνικοῦ τοῦ Πέτρου Λαμπαδαρίου.
-τῆς Πεντηκοστῆς, *Τό πνεῦμα σου τό ἀγαθόν*, σέ ἤχους : α', ἅγια.
-τῆς Μεταμορφώσεως, *Ἐν τῷ φωτί τῆς δόξης*, σέ ἤχους: α', β', γ', πλ. α', πλ. δ'.
-τοῦ ἁγίου Μανδηλίου, *Μή ἀποστρέψεις τό πρόσωπόν σου*, σέ ἦχο βαρύ.
- Κοινωνικά τῆς ἑβδομάδος:
-*Ὁ Ποιῶν τούς Ἀγγέλους*, σέ ἤχους: γ', ἅγια , πλ. δ'.
-*Εἰς μνημόσυνον*, σέ ἤχους: α', β', δ', πλ. α', πλ. β', βαρύ, πλ. δ'.
-*Ποτήριον σωτηρίου*, σέ ἤχους: α', β',γ', ἅγια, βαρύ.
-*Εἰς πᾶσαν τήν γῆν*, σέ ἦχο: ἅγια.
-*Ἀγαλλιᾶσθε δίκαιοι*, σέ ἤχους: ἅγια, βαρύ.

γ. Καλοφωνικό είρμολόγιο.

-Καλοφωνικοί είρμοί τέσσερις:
- *Πρόβατον εἰμί*, ἦχος πλ. α'.
- *Ἡ ἐν Οὐρανοῖς*, ἦχος πλ. β'.
- *Κύκλῳ τῆς τραπέζης σου*, ἦχος βαρύς.
- *Χαρᾶς μου τήν καρδίαν*, ἦχος πλ. δ'.

δ. Ἐπιτάφιο μέλος.

-*Τόν Ἥλιον κρύψαντα*, ἦχος πλ. δ' ἰδιόμελο, ἀντί τοῦ νεκρωσίμου τρισαγίου Ἅγιος ὁ Θεός, κατά τήν περιφορά τοῦ Ἐπιταφίου.

ε. Ἐξωτερικά μέλη καί ἄλλα.

-*Κιαρί*[117], τραγούδι πού περιέχει μακάμια σέ στίχους Γιάγκου Καρατζᾶ. Ἀρχίζει ἀπό πλ. δ' (ράστ) καί διέρχεται διαδοχικά ἀπό 53 διαφορετικά μακάμια δείχνοντας τή δεινή γνώση πού ὁ πρωτοψάλτης εἶχε καί στήν ἐξωτερική μουσική.

Ἀκόμη εἶναι γνωστό ὅτι ὁ Κωνσταντῖνος ἐκτός ἀπό τά παραπάνω, μελοποίησε ἀκόμη ἄλλα τραγούδια, ᾠδές πρός Πατριάρχες[118], κ.ἄ..

## *3. Ἡ κωδικογράφηση τοῦ ἔργου του*

Τή σπουδαιότητα τοῦ μελοποιητικοῦ ἔργου τοῦ Κωνσταντίνου καταμαρτυρεῖ τό γεγονός ὅτι αὐτό γίνεται ἀποδεκτό καί διαδίδεται εὐρέως στή χειρόγραφη παράδοση τῶν κωδίκων.

Οἱ περισσότεροι ἀπό τούς κώδικες πού περιλαμβάνουν μέλη καί συνθέσεις τοῦ Κωνσταντίνου βρίσκονται σέ βιβλιοθῆκες Ἱ. Μονῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους[119] καί χρονολογοῦνται ἀπό τά μέσα κυρίως τοῦ ΙΘ', μέχρι καί τίς ἀρχές τοῦ Κ' αἰώνα.

Σπουδαιότεροι ἀπό αὐτούς τούς κώδικες θεωροῦνται οἱ παρακάτω:

1. Παντελεήμονος 977 (περί τό 1815-1820). Στό σημαντικό αὐτό κώδικα περιέχονται μεταξύ ἄλλων σέ πρωτότυπη, ἐξηγηματική σημειογραφία κοινωνικά τῆς ἑβδομάδος, «...*ἅπερ συνετέθησαν παρά τοῦ μουσικολογιωτάτου κύρ Πέτρου λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου, ἐξηγήθησαν δέ παρά τοῦ Κωνσταντίνου Δομεστίκου...*» (τοῦ μετέπειτα πρωτοψάλτου), ἐπίσης, Μανουήλ Χρυσάφου, Δύναμις Ὅσοι εἰς *Χριστόν* ἦχος α', Δύναμις *Τόν σταυρόν σου* ἦχος β', *Θρηνῶ καί ὀδύρομαι* ἦχος πλ. δ', Χρυσάφου τοῦ Νέου, *Δόξα καί νῦν Ἀναστάσεως* ἡμέρα ἦχος πλ. α'.

---

117. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ἑρμηνεία τῆς ἐξωτερικῆς μουσικῆς*, Κωνσταντινούπολις 1840, σσ. 54-77.

118. Γ. Ι. Παπαδόπουλου, *Συμβολαί*, σ. 338.

119. Γρ. Θ. Στάθη, *Τά Χειρόγραφα τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς-Ἅγιον Ὄρος*, τόμ. Α', Ἀθήνα 1975.

᾿Από τόν κώδικα αὐτό ἐπιβεβαιώνουμε τό γεγονός ὅτι ὁ Κωνσταντῖνος κατά τά ἔτη πού χρονολογεῖται ὁ κώδικας ὑπηρετοῦσε τό πατριαρχικό ἀναλόγιο ὡς δομέστικος. ᾿Ακόμη ἀπό τήν γραφή ἀλλά καί τήν ὁρολογία περί ἐξηγήσεων πού χρησιμοποιοῦνται στόν κώδικα προκύπτει ὅτι ἡ γραφή τοῦ Κωνσταντίνου εἶναι ἀναλυτικότερης μορφῆς, ἐξηγηματική τῆς γραφῆς τοῦ Πέτρου.

2. Δοχειαρίου 1240. (μέσα ΙΘ′ αἰ.) Περιέχονται μεταξύ ἄλλων, σέ ἐξήγηση Χουρμουζίου, πλήρης σειρά ὀκτώ χερουβικῶν τοῦ Κωνσταντίνου κατ᾿ ἦχον.

Γραφέας αὐτοῦ τοῦ κώδικα φέρεται νά εἶναι ἄγνωστος μοναχός, ὁ ὁποῖος καταγράφει σ᾿ αὐτόν τόν κώδικα κυρίως ἐξηγήσεις τοῦ Γρηγορίου Πρωτοψάλτη, ἑνός ἐκ τῶν τριῶν ἐφευρετῶν τῆς Νέας μεθόδου. Τό γεγονός ὅτι τά χερουβικά τοῦ Κωνσταντίνου ἐξηγοῦνται ἀπό τό Χουρμούζιο, πρόσωπο μέ ἰδιαίτερη σημασία λόγω τῆς ἐνεργῆς συμμετοχῆς του στήν ἀνάπτυξη τῆς νέας γραφῆς, οὐσιαστικά ἐπιβεβαιώνει τή βαρύνουσα σημασία καί τήν κοινή ἀποδοχή τοῦ ἔργου τοῦ πρωτοψάλτη, ἀσχέτως τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Κωνσταντῖνος συγκαταλέγεται σ᾿ αὐτούς πού ἀντιτάχθηκαν στή μεταρρύθμιση τῆς νέας σημειογραφίας, κάτι τό ὁποῖο εἶχε ὡς ἄμεση συνέπεια τή δυσμενή μεταχείριση τοῦ ἰδίου καί τήν ἀποσιώπηση τοῦ ἔργου του ἀπό τόν ἕτερο τῶν Τριῶν Διδασκάλων Χρύσανθο.

3. Παντελεήμονος 903. (μέσα τοῦ ΙΘ′ αἰ.) Συλλογή ᾿Ιωάσαφ Διονυσιάτου σέ νέα σημειογραφία. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων δύο στάσεις κοινωνικῶν Αἰνειτε, κοινωνικῶν της ᾿Ινδίκτου, του Σταυροῦ, Χριστουγέννων, Θεοφανείων, τῆς ᾿Ανάστασης, του Θωμα, τῆς Πεντηκοστης, τῶν ῾Αγίων Πάντων, τῆς Μεταμόρφωσης, *῾Ο ποιῶν τούς ἀγγέλους, Εἰς μνημόσυνον αἰώνιον, Εἰς πᾶσαν τήν γην, Μακάριοι οὓς ἐξελέξω. Καλοφωνικός εἱρμός Σωτηρίαν εἰργάσω.*

4. Ξενοφῶντος 175. (μέσα ΙΘ′ αι.) Αὐτοτελής κώδικας σέ νέα σημειογραφία Δοξασταρίου τῶν μηνῶν Σεπτεμβρίου

---

Γρ. Θ. Στάθη, *Τά Χειρόγραφα τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς - Ἅγιον Ὄρος*, τόμ. Β′, ᾿Αθήνα 1976.

Γρ. Θ. Στάθη, *Τά Χειρόγραφα τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς - Ἅγιον Ὄρος*, τόμ. Γ′, ᾿Αθήνα 1993.

Δεκεμβρίου.

5. Ξενοφῶντος 176. (μέσα ΙΘ' αι.) Περιέχονται σέ νέα σημειογραφία μεταξύ ἄλλων τό ἰδιόμελο ἀποστίχων τοῦ κατανυκτικοῦ ἑσπερινοῦ τῆς δ' Κυριακῆς τῶν Νηστειῶν *Ληστaῖς Λογισμοῖς*, ἦχος β' καί τό δοξαστικό τῶν ἀποστίχων τῆς Μ. Τετάρτης *Κύριε ἡ ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις*, ἦχος πλ.δ'.

6. Διονυσίου 806. (μέσα τοῦ ΙΘ' αἰ.) Συλλογή Ἰωάσαφ Διονυσιάτου σέ νέα σημειογραφία Περιέχονται ἀνοιξαντάρια, κεκραγάρια, *Θεοτόκε Παρθένε, Φῶς Ἱλαρόν* κατ' ἦχον, *Τόν ἥλιον κρύψαντα* σέ ἦχο πλ. δ'. Ἀκόμη δοξολογίες σέ ἤχους α' , πλ. α' , πλ. β' , βαρύ, πλ.δ', καί τή σύντμηση Ἰωάννη Κουκουζέλη *Ἄνωθεν οἱ προφῆται.*

7. Παντελεήμονος 1036. (α' ἥμισυ ΙΘ' αἰ.) χγφ. Νικολάου Δοχειαρίτου. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων *Φῶς Ἱλαρόν* κατ' ἦχον ὀκτώ, ἐπιπλέον ἕνα σέ ἦχο λέγετο, ἕνα σέ νενανῶ καί ἕνα ὀκτάηχο. Σημειώνεται στόν κώδικα ὅτι τά παραπάνω μέλη μελοποίησε ὁ Κωνσταντῖνος στήν σημειογραφία τοῦ Πέτρου καί τά ἐξήγησε ὁ Στέφανος.

8. Ξηροποτάμου 359. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων, σέ ἀλφαβητική σημειογραφία, χερουβικά σέ ἤχους α' , β' , γ' , δ', πλ. α', πλ. β', βαρύ, πλ. δ' .

Μέλη καί συνθέσεις τοῦ Κωνσταντίνου. Περιλαμβάνονται ἐπίσης καί σέ πλειάδα Ἁγιορείτικων χειρόγραφων κωδίκων[120] ὅπως δειγματοληπτικά οἱ παρακάτω:

9. Ξενοφῶντος 115,178,184,185,189. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων χερουβικά καί κοινωνικά.

10. Ξενοφῶντος 187. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων λειτουργία προηγιασμένων.

11. Ξενοφῶντος 193. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων ἡ σύντμηση *Ἄνωθεν οἱ προφῆται.*

12. Παντελεήμονος 941,. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων κοινωνικό τοῦ Ἁγ. Μανδηλίου, *Μή ἀποστρέψῃς τό πρόσωπόν σου*, ἦχος βαρύς.

13. Παντελεήμονος 1030. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων, χερουβικά, Δύναμις *Τόν σταυρόν Σου* ἦχος β'.

14. Παντελεήμονος 1273. Κώδικας Ἀνθολογίας. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων χερουβικά, κοινωνικά διάφορα τοῦ

---

120. Γρ. Θ. Στάθη, *ὅ.π.*

ἐνιαυτοῦ, τά ἕνδεκα ἑωθινά δοξαστικά.

15. Παντελεήμονος 1309. Ἀνθολογοῦνται διάφορα μέλη τῆς Λειτουργίας.

16. Παντελεήμονος 1313. Περιέχονται ἀσματικά δοξολογίας Ἅγιος ὁ Θεός σέ ἤχους πλ. α' καί βαρύ. Ἐπίσης *Ἀναστάσεως ἡμέρα* σέ ἦχο πλ. α'.

17. Σίμωνος Πέτρας 23. Περιέχεται ἐκλογή δοξαστικῶν.

18. Γρηγορίου 57. Περιέχονται Χερουβικά, κοινωνικά, *Ἄξιόν ἐστιν, Τόν δεσπότην, Ἄνωθεν οἱ προφῆται.*

19. Διονυσίου 571. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων Δύναμις, Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων.

20. Διονυσίου 645. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων Δύναμις, χερουβικά, *Ἄνωθεν οἱ προφῆται, Νῦν αἱ δυνάμεις, Γεύσασθε, Ἀνοιξαντάρια.*

21. Διονυσίου 646. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων Κεγραγάρια κατ' ἦχον.

22. Διονυσίου 691. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων κοινωνικό *Εἰς μνημόσυνον αἰώνιον.*

23. Διονυσίου 708. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων Δύναμις, χερουβικά, κοινωνικά.

24. Διονυσίου 710,722. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων χερουβικά κατ' ἦχον, κοινωνικά τοῦ ἐνιαυτοῦ.

25. Διονυσίου 722. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων Δύναμις, χερουβικά, κοινωνικά, *Ἄνωθεν οἱ προφῆται.*

26. Διονυσίου 723. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων Ἀνοιξαντάρια, ἀνοιξαντάρια παλαιά κατά σύντμηση, *Ἄνωθεν οἱ προφῆται.*

27. Διονυσίου 754. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων Δύναμις *Τόν σταυρόν σου,* ἦχος β'.

28. Διονυσίου 835,726,784. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων τό *Ἄνωθεν οἱ προφῆται* .

29. Διονυσίου 810. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων σειρές χερουβικῶν.

30. Διονυσίου 812. Περιέχεται τό Δοξαστάριο τοῦ ἐνιαυτου.

31. Διονυσίου 825. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων δοξολογίες σέ ἤχους α', πλ.α', πλ. β'

32. Διονυσίου 826. Περιέχεται τό ταμεῖο Ἀνθολογίας.

33. Διονυσίου 827. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων κοινωνικά διάφορα, *Δύναμις Τόν σταυρόν.*

34. Διονυσίου 829. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων ὁ πολυέλεος *Λόγον Ἀγαθόν ἦχος δ'*.

35. Διονυσίου 830. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων δοξολογίες σέ ἤχους α', πλ. β', βαρύ, πλ. δ'. Ἀκόμη, ἀσματικό δοξολογίας Ἅγιος ὁ Θεός ἦχος πλ. α' Κε.

36. Ἁγ. Παύλου 739,315,411,416. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων χερουβικά καί μέλη διάφορα.

37. Ἁγ. Παύλου 396. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων τό *Ἄνωθεν οἱ προφῆται.*

38. Ἁγ. Παύλου 408. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων κοινωνικό σέ ἦχο ἅγια.

39. Ἁγ. Παύλου 412. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων χερουβικά σέ προσαρμογή Νεκταρίου Βλάχου.

40. Ἁγ. Παύλου 432. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων πλήρης σειρά χερουβικῶν, ἀκόμη ἡ σύντμηση *Ἄνωθεν οἱ προφῆται* σέ προσαρμογή Νεκταρίου Βλάχου.

41. Ἁγ. Παύλου 502. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων ἡ σύντμηση *Ἄνωθεν οἱ προφῆται* σέ μετάφραση στή ρουμανική γλώσσα ἀπό τόν Νεκταρίο Βλάχο.

42. Κουτλουμουσίου 606. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων χερουβικό.

43. Καρακάλου 222. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων κοινωνικά σέ ἤχους α', β', γ', ἅγια, καί βαρύ, *μελισθέντα παρά Κωστάκη Πρωτοψάλτου* .

44. Σταυρονικήτα 240. Περιέχεται μεταξύ ἄλλων πλήρης σειρά χερουβικῶν καί κοινωνικά τῆς ἑβδομάδας.

45. Σταυρονικήτα 286. Περιέχονται μεταξύ ἄλλων χερουβικά καί κοινωνικά.

46. Σταυρονικήτα 22ρ. Ρουμάνικος κώδικας στόν ὁποῖο περιέχονται μεταξύ ἄλλων χερουβικά τοῦ Κωνσταντίνου κατ' ἦχον.

Ἀπό τούς παραπάνω χειρόγραφους κώδικες γίνεται δειγματοληπτικά φανερό ὅτι τά δημοφιλέστερα ἀπό τά μέλη τοῦ Κωνσταντίνου πού καταγράφονται σ' αὐτούς -χωρίς αὐτό νά ἀποτελεῖ ἀξιολογικό κριτήριο πού στερεῖ στά ὑπόλοιπα τῶν μελῶν τήν καλλιτεχνική τους βαρύτητα- εἶναι κυρίως ἀργά παπαδικά μέλη ὅπως χερουβικά[121], κοινωνικά

121. Πρβλ. ἐπίσης ὑποσ. 116.

καί ἡ σύντμηση τοῦ *Ἄνωθεν οἱ προφῆται.*

Ἀπό τό γεγονός αὐτό τῆς ἀποδοχῆς καί τῆς δημοσιότητας πού γνωρίζουν τά παπαδικά μέλη τοῦ Κωνσταντίνου σέ μία μοναστική κοινότητα, τήν ὁποία διακρίνουν λειτουργικές ἀλλά καί ἄλλες ἰδιαιτερότητες, ὅπως εἶναι αὐτή τοῦ Ἁγίου Ὄρους καί πάντα κάτω ἀπό τὰ αὐστηρά κριτήρια τῆς ἀδιάλειπτης ζώσας παράδοσης καί λειτουργικῆς τάξης, εἶναι ἐπιπρόσθετα στοιχεῖα πού καταληκτικά ἐπιβεβαιώνουν τήν ἄρτια παραδοσιακή αἰσθητική καί τή διαχρονική μελοποιητική ἀξία τῶν συνθέσεων, καθώς καί τή μελουργική εὐφυΐα τοῦ συνθέτη-μελοποιοῦ.

Μέλη τοῦ Κωνσταντίνου καταγράφονται ἐπίσης σέ ἕνα μικρό ἀριθμό χειρογράφων κωδίκων σέ βιβλιοθῆκες ἐκτός Ἁγίου Ὄρους.

Σημειώνονται ἐνδεικτικά οἱ παρακάτω:

47. Ε.Β.Ε. 2170. Περιέχεται Ἀναστασιματάριο τοῦ Πέτρου Πελοποννησίου τροποποιημένου ἀπό τόν Κωνσταντῖνο Πρωτοψάλτη, μέ τήν προσθήκη τῶν Ἀναστάσιμων Ἐξαποστειλαρίων[122]. Ὁ κώδικας αὐτός ἀριθμεῖ 107 σ. καί διατηρεῖται σέ πολύ καλή κατάσταση. Περιλαμβάνει συμπληρωματικά τοῦ κάθε ἦχου σέ δίχρωμη γραφή (μαύρη καί κόκκινη).

*Ἕτερα κεκραγάρια ἀργά, μελοποιηθέντα παρά Πέτρου λαμπαδαρίου του Πελοποννησίου καί ἤδη ἐπιδιορθωθέν μετά προσθήκης παρά Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου.*

Συγκεκριμένα στούς ἤχους: α′, γ′, δ′, πλ.α′, πλ.β′, *Κύριε ἐκέκραξα, Κατευθυνθήτω, Θεός Κύριος, πᾶσα πνοή, αἰνεῖτε.* Στόν ἦχο β′: κεκραγάριο.

Παρομοίου περιεχομένου εἶναι καί τό χειρόγραφο τοῦ σπουδαστηρίου Πρακτικῆς Θεολογίας, τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης[123].

48. Χγφ. Θεολογικῆς 1. Στόν κώδικα αὐτό, ἀδήλου γραφέος, πού χρονολογεῖται ἀπό τό β′ τέταρτο τοῦ ΙΘ′ αἰ. καί

122. Λ. Πολίτη, *Κατάλογος Χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος* ἀρ. 1857-2500, Ἀθῆναι 1991, σ. 192.

123. Λ. Πολίτη, *Κατάλογος Χειρογράφων τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 98.

ἀριθμεῖ 316 σ., περιέχεται Ἀναστασιματάριο σέ νέα γραφή. Συγκεκριμένα στόν κώδικα αὐτόν περιέχονται:

σ.1. *Ἀναστασιματάριον, νέον ἀργοσύντομον, περιέχον τά ἀναστάσιμα τοῦ ἑσπερινοῦ, τοῦ ὄρθρου καί λειτουργίας μελοποιηθέν παρά Πέτρου Λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου καί ἤδη διορθωθέν παρά Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας. 1839.*

σ. 239 *Τά ἕνδεκα ἑωθινά.*

σ. 265 *Κατανυκτικά τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς.*

## *4. Τό ἐκδοτικό ἔργο του*

Τό σημαντικό ἐκδοτικό ἔργο τοῦ Κωνσταντίνου περιλαμβάνει[124]:

ι) Ἀναστασιματάριον (Πέτρου Πελοποννησίου), Κωνσταντινούπολις 1839 (α΄ ἔκδοση).

Στόν τίτλο ἀναφέρονται τά ἑπόμενα:

*Ἀναστασιματάριον Ἀργόν. Περιέχον τά Ἀναστάσιμα τοῦ Ἑσπερινοῦ, Ὄρθρου καί Λειτουργίας. Μετά τῶν Ἀναστασίμων Κανόνων, Ἀργῶν Καταβασιῶν, Τιμιωτέρων, Κατανυκτικῶν, Μαρτυρικῶν καί Νεκρωσίμων, μετά τῶν ἕνδεκα Ἑωθινῶν ἐν τῷ τέλει. Μελοποιηθέν παρά Πέτρου Λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου. Καί ἤδη ἐπιδιορθωθέν μετά προσθήκης, παρά Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας. Νῦν τρίτον ἐκδοθέν παρά Θεοδώρου Παπᾶ Παράσχου Φωκέως. Ἀναλώμασι τοῦτε ἰδίου καί τῶν Φιλομούσων Συνδρομητῶν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει. Ἐκ τῆς τυπογραφίας τῶν ἀδελφῶν Ἰγνατιαδῶν. αωλθ΄ 1839.*

Τό ἴδιο Ἀναστασιματάριο μέ προσθῆκες ἐπανεκδόθηκε ἀπό τόν γιό τοῦ Κωνσταντίνου Νικόλαο τό 1863 ὡς ἑξῆς:

ιι) *Ἀναστασιματάριον Ἀργόν καί Σύντομον περιέχον τά Ἀναστάσιμα τοῦ Ἑσπερινοῦ, Ὄρθρου καί Λειτουργίας μετά τῶν Ἀναστασίμων Κανόνων, Ἀργῶν Καταβασιῶν, Τι-*

---

124. Πλήρεις περιγραφές καί πολλές ἄλλες πληροφορίες γιά τίς ἔντυπες ἐκδόσεις μποροῦν νά ἀντληθοῦν ἀπό τό σημαντικό ἔργο τοῦ Γεωρ. Ι. Χατζηθεοδώρου, *Βιβλιογραφία τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, περίοδος Α΄ (1820-1899), Θεσσαλονίκη 1998.

*μιωτέρων Ἀργῶν καί Συντόμων, Δοξολογιῶν μετά τῶν Ἑωθινῶν αὐτῶν, Κατανυκτικῶν, Μαρτυρικῶν, Νεκρωσίμων, τοῦ Κανονος τῆς μικρᾶς καί μεγάλης Παρακλήσεως τῆς Θεοτόκου, καί τῆς Νεκρωσίμου Ἀκολουθίας μεθ᾽ ὅλης τῆς τάξεως, και πολλά ἀναγκαῖα ἀνέκδοτα. Μελοποιηθέντα μέν ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Μεθόδῳ παρά Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου. Μετενεχθέντα δε είς τήν Νεωτέραν παρά Στεφάνου Λαμπαδαριου τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας. Νῦν Πρῶτον ἐκδιδεται παρά Ν.Κ.Πρωτοψάλτου καί Χ.Γ. Παπαδοπούλου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου. Διευθυνομένου παρά Στεφάνου Λαμπαδαρίου. 1863.*

ιιι) Ἀργοσύντομο Δοξαστάριο, σέ ἐξήγηση Στεφάνου Α′ Δομέστιχου, Κωνσταντινούπολη τόμ. Α′ 1840, τόμ. Β′ 1841.

Μαζί μέ τόν τίτλο ἀναφέρονται ἐπίσης τά ἀκόλουθα: *Δοξαστάριο μελοποιηθέν παρά Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ἐξηγηθέν δέ ἀπαρραλάκτως είς τήν Νέαν τῆς Μουσικῆς Μέθοδον, Παρά τοῦ Πρώτου Δομεστίκου Στεφάνου. Νῦν Πρῶτον ἐκδοθέν εἰς Τύπον, Τόμος Πρῶτος-Τόμος Δεύτερος, ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκ τῆς τοῦ γένους Πατριαρχικῆς Τυπογραφίας διευθυνομένης παρά Στ. Δομεστίκου καί Θ. Ἀργυράμμου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν ἔτει 1840-1841.*

Στό ἔργο αὐτό τοῦ Κωνσταντίνου περιέχονται: τά δοξαστικά τῶν στιχηρων, τῶν ἀποστίχων καί τῶν αἴνων, ὅλων τῶν δεσποτικῶν, θεομητορικων ἑορτῶν, τοῦ Τριωδίου, τοῦ Πεντηκοσταρίου καί των ἑορταζομένων Ἁγίων τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Ἐπίσης τά ἕνδεκα ἑωθινά, τά νεκρώσιμα δοξαστικά καί ὁ κανόνας τῆς Μεγάλης Ἑβδομάδας.

Τή μελέτη-ἐγχειρίδιο μέ τίτλο:

ιν) Ἑρμηνεία τῆς ἐξωτερικῆς μουσικης, σέ ἐπιμέλεια Στεφάνου Α′ Δομέστιχου, Κωνσταντινούπολις 1843.

Στό ἐξώφυλλο τοῦ βιβλίου ἀναφέρονται τά ἀκόλουθα: *Ἑρμηνεία τῆς ἐξωτερικῆς μουσικῆς καί ἐφαρμογή αὐτῆς στήν καθ᾽ ἡμᾶς μουσικήν, Ἐρανισθεῖσα καί συνταχθεῖσα παρά Στεφ. Α. Δομέστικου, ἐπιθεωρηθεῖσα δέ παρά Κωνσταντίνου πρωτοψάλτου τῆς τοῦ Χ. Μ. Ἐκκλησίας. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδίδεται παρά τῶν Διευθυντῶν τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἐκ τῆς τοῦ γένους Πατριαρχικῆς Τυπογραφίας. 1843.*

Στήν παραπάνω μελέτη ἀναφέρεται ἡ ἔναρξη τῆς ἔκδοσης ἐπιτόμου ἀνθολογίας τοῦ Κωνσταντίνου ὅπου τά ἔργα τοῦ πρωτοψάλτου συλλέχθηκαν καί τελικά ἐκδόθηκαν σέ δίτομο ἔργο ἐπιγραφόμενο ὡς ἑξῆς:

ν) Ταμεῖον Ἀνθολογίας[125], σέ ἐξήγηση Στεφάνου Α' Δομέστιχου, Κωνσταντινούπολις τόμ. Α' 1845, τόμ. Β' 1846.

Στόν τίτλο ἀναφέρονται ἐπίσης: *Ταμεῖον Ἀνθολογίας, περιέχον ἅπασαν τήν ἐκκλησιαστικήν ἐνιαύσιον ἀκολουθίαν Ἑσπερινοῦ, Ὄρθρου, Λειτουργίας, τῆς τε Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς καί τῆς λαμπροφόρου Ἀναστάσεως ἔτι δέ καί ὀκτώ καλοφωνικούς εἱρμούς ἐν τῷ τέλει, τά μὲν ἐπιδιορθωθέντα τά δέ μελοποιηθέντα καί τονισθέντα παρά Κωνσταντίνου πρωτοψάλτου τῆς τοῦ Χριστοῦ Μ. Ἐκκλησίας κατά παράδοσιν αὐτοῦ ἀπαρραλάκτως ἐξηγηθέντα κατά τήν Νέαν τῆς μουσικῆς μέθοδον παρά τοῦ Α' Δομεστίκου Στεφάνου. Νῦν τό πρῶτο ἐκδοθέντα εἰς τύπους. Τόμος πρῶτος (Δεύτερος). Ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκ τῆς τοῦ Γένους Πατριαρχικῆς Τυπογραφίας. 1845 (1846).*

---

125. Στό Ταμεῖο Ἀνθολογίας τοῦ Κωνσταντίνου σώζονται τά ἀκόλουθα ἐπιγράμματα:

α) Ὀρφεῖς μέν καί Ἀμφίονες καί Ἀρίονες καί Λίνοι
Καί τῶν λοιπῶν σιγάτωσαν συναοιδῶν τά σμήνη.
Ἰδού γάρ ἐντετάνυσται κιθάρα Σιωνῖτις,
Ἐξ ἧς ἐκχέετ' ἄφατος, οὐράνιος γλυκύτις,
Οὐ θῆρας τιθασσεύουσα, οὐ λίθους ἐκκηλοῦσα,
Ἀλλά ψυχάς εἰς οὐρανόν ἐκ γῆς ἀνακαλοῦσα.
Ἀλλ' ἀοιδῶν ὁ φέριστος ἁπάντων Κωνσταντῖνος.
Πᾶσα λοιπόν μελίγηρυς σειρήν τῆς Ἐκκλησίας
Ὑμνολογείτω τόν Θεόν διά μολπῆς γνησίας.

β) Παντοίων ἀπό λειμώνων, ὡς ἡ μέλισσα τό μέλι,
σοφώτατ' ὁ Κωνσταντῖνος, ἀνθολόγησε τά μέλη.
Θ. Μπογδάνου

γ) Ὡς τόν πάλαι Ἑλικῶνα ἔδαφος τῶν ἀοιδῶν
Μοῦσαι, Χάριτες ἐκόσμουν διά λιγυρῶν ᾠδῶν,
Νῦν κοσμεῖ τήν Ἐκκλησίαν τήν ἁγίαν τῶν πιστῶν,
Κωνσταντῖνος Πρωτοψάλτης, Νέαν Μοῦσα παριστῶν.
Καί ὡς θάλλοντος λειμῶνος, τήν τερπνήν ἀνθολογίαν
Φέρ' εἰς φῶς μελουργημένην, μέ τήν θείαν ἁρμονίαν.
Γ. Μουσαίου

Βλ. Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, *Ταμεῖον Ἀνθολογίας*.

vi) Λίγο μετά τήν ἀποχώρηση τοῦ Κωνσταντίνου ἀπό τό πατριαρχικό ἀναλόγιο ὁ Στέφανος ἐκδίδει μουσική συλλογή ἰδιομέλων καί δοξαστικῶν, σέ δύο τόμους, τό ὁποῖο ὀνομάζει Μουσική Κυψέλη[126].

Στόν τίτλο ἀναφέρονται: *Μουσική Κυψέλη, περιέχουσα παντα τα Ἰδιόμελα Δοξαστικά τοῦ Ἑσπερινοῦ, τῆς Λιτῆς, τῶν Ἀποστίχων καί τῶν Αἴνων, Ἀπολυτίκια καί Κοντάκια, πασῶν τῶν Θεομητορικῶν Ἑορτῶν, τῶν ἑορταζομένων Ἁγίων τοῦ ὅλου Ἐνιαυτοῦ, τοῦ τε Τριωδίου καί Πεντηκοσταρίου. Κατα τό μελος σύμφωνος πρός τό Δοξαστάριον Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου. Κατά δέ τήν προφοράν πρός τό τοῦ Κωνσταντινου Πρωτοψάλτου. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδίδοται παρα Στεφάνου Πρώτου Δομεστίκου τῆς τοῦ Χριστοῦ Μ. Ἐκκλησίας. Τόμος Πρῶτος. (Τόμος Δεύτερος.) Ἐν Κωνσταντινουπολει ἐκ τῆς Πατριαρχικῆς τοῦ Γένους Τυπογραφίας. 1857.*

Σημαντική ἦταν ἐπίσης, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, ἡ συμβολή τοῦ Κωνσταντίνου στήν καταγραφή καί διαμόρφωση της λειτουργικῆς τάξης μέ τή σύνταξη καί ἔκδοση στά ἑλληνικά καί στά σλαβικά τῆς τυπικῆς τάξης τῶν ἀκολουθιῶν μέ τίτλο:

vii) Τυπικόν Ἐκκλησιαστικόν κατά τήν τάξιν τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστου Ἐκκλησίας, Κωνσταντινούπολις 1838 (α' ἔκδοση), 1851 (β' ἔκδοση), Ἀθήνα 1855 (ἄλλη ἔκδοση).

Στόν τίτλο ἐπίσης ἀναφέρονται: *Τυπικόν Ἐκκλησιαστικόν κατά τήν τάξιν της τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ὑπό Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου της Μεγάλης Ἐκκλησίας ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἐκ της του γένους Πατριαρχικῆς Τυπογραφίας.* 1838 (α' ἔκδοση), 1851 (β' ἔκδοση).

---

126. Ἡ συλλογή αὐτή ἀποτελεῖ οὐσιαστικά ἔργο στό μεγαλύτερο βαθμό τοῦ Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, παρά τό γεγονός ὅτι ὁ τελευταιος δέν εἶχε ἄμεση συμμετοχή στή συγγραφή της. Σ' αὐτήν περιλήφθησαν τά μέλη ἐκεῖνα τά ὁποῖα ὅπως ἀπό τόν πρόλογο πληροφορούμαστε «*κατα τήν εἰκοσιπενταετῆ παρ' αὐτῷ χοροστασίαν...*» ὁ Στέφανος συνέλεξε. Τά δέ ὑπόλοιπα συνετέθησαν ἀπό τόν ἴδιο τόν Στέφανο πού βασίστηκε στό ὕφος τοῦ διδασκάλου του. Ἡ συγκεκριμένη ἔκδοση τῆς Μουσικῆς Κυψέλης εἶναι γνωστή εὐρύτερα ὡς τοῦ » Κωνσταντίνου », σέ ἀντιδιαστολή μέ τήν τρίτομη ἔκδοση τοῦ 1883, πού ἀποδίδεται στόν Στέφανο. Σχ. πρβλ. ὑποσ. 79.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἀλυγιζάκης Ἀντ., *Ὁ χαρακτήρας τῆς ὀρθοδόξου ψαλτικῆς*, Θεσσαλονίκη 1988.

- *Ἡ ὀκταηχία στὴν ἑλληνική λειτουργική ὑμνογραφία*, Θεσσαλονίκη 1985.

- *Τοπικοί ἰδιωματισμοί στό λειτουργικό μέλος*, Θεσσαλονίκη 1993.

- *Ἔκθεσις παλαιῶν ἐντύπων Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*, περίοδος 1820-1910, Θεσσαλονίκη 1997-1998

Ἀντωνέλλης Π. Σ., *Ἡ Βυζαντινή ἐκκλησιαστική μουσική*, Ἀθήνα 1956.

Ἀριστοκλέους Θ. Μ., *Κωνσταντίου Α' τοῦ ἀπό Σιναίου,βιογραφίαι καί συγγραφαί αἱ ἐλάσσονες*, Κωνσταντινούπολις 1866.

Βαμβουδακης Ἐμμ., *Συμβολή εἰς τήν σπουδήν τῆς παρασημαντικῆς*, Σάμος 1938.

Βιολακης Γ., *Μελέτη συγκριτική τῆς νυν ἐν χρήσει μουσικῆς γραφης*, Παραρτημα Ἐκκλησιαστικῆς Ἀλήθειας, τ. Α', Κωνσταντινούπολις 1900.

Βουδούρης Ἀγγ., *Οἱ μουσικοί τῆς Μ.Χ.Ε. κατά τούς κάτω χρόνους*, Κωνσταντινούπολις 1935.

- *Μουσικολογικά Α'*, *Κωνσταντινούπολις* 1940.

- *Μουσικολογικόν Ἡμερολόγιον*, Κωνσταντινούπολις 1940.

Γιάννου Δημ., *Ἱστορία της μουσικῆς*, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη 1995.

Εὐστρατιάδης Σοφ., *Ὁ ἐν Βιέννῃ ναός του Ἁγιου Μεγαλομάρτυρος Γεωργίου*, Ἐκκλησιαστικός Φάρος, τόμ. Η, 1911.

Ζαφειρόπουλος Ζ. Α., *Ὁ Λέσβιος καί τό Λέσβιον αὐτου σύστημα*, Ἀθῆναι 1842.

Θέμελης Δημ., *Ἡ μουσική συλλογή ἀπό τήν ἰδιωτική βιβλιοθήκη τοῦ Ὄθωνα τῆς Ἑλλάδας*, Θεσσαλονίκη 1979.

Καλυβόπουλος Ἀλκ. Κ., *Χρόνος τέλεσης τῆς Θείας Λειτουργίας*, Θεσσαλονίκη 1982.

Κωνσταντῖνος Πρωτοψάλτης, *Ἑρμηνεία τῆς ἐξωτερικῆς μουσικῆς καί ἐφαρμογή αὐτῆς στήν καθ᾽ ἡμᾶς μου-*

*σικήν*, Κωνσταντινούπολις 1843.
- *Τυπικόν Ἐκκλησιαστικόν*, Κωνσταντινούπολις 1838.

Κωνσταντινίδης Ἀντ. Ἰ., *Βιογραφικά σημειώματα Χαριλάου Ἀ. Ταλιαδώρου*, Θεσσαλονίκη 1997, Ἀνέκδοτο.
- *Ὁ Κωνσταντῖνος Βυζάντιος Πρωτοψάλτης καί ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ ζητήματος τῆς Τετραφωνίας καί τοῦ Λεσβίου συστήματος*, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς τ. 788, Θεσσαλονίκη 2001.
- *Οἱ βυζαντινοί Ἐκκλησιαστικοί ἦχοι καί ἡ ὀνοματολογία τους στήν Ἀραβοπερσική καί Τουρκική μουσική παράδοση*, Μουσικοτροπίες 1998, Θεσσαλονίκη 1998.

Λαδᾶς Γ., *Τά πρῶτα τυπωμένα βιβλία βυζαντινῆς μουσικῆς*, Ἀθήνα 1978.

Λέσβιος Γ., *Εἰσαγωγή εἰς τό θεωρητικόν καί πρακτικόν τῆς μουσικῆς τέχνης τοῦ Λεσβίου συστήματος*, Ἀθῆναι 1840.

Μπεκατῶρος Γ, *Τυπικόν*, στή Θ.Η.Ε., τόμ. 11.

Μπουγάτσος Ἰ., *Αἱ ἀπόψεις τοῦ Κων. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων περί τῆς τετραφωνίας καί τοῦ Λεσβίου συστήματος*, Ἀθήνα 1993.

Παλιούρας Ἀ., *Τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο*, Ἀθήνα 1989.

Παπαδόπουλος Γ. Ἰ., *Ἱστορική ἐπισκόπησις τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*, Ἀθῆναι 1904.
- *Συμβολαί εἰς τήν ἱστορίαν τῆς παρ᾽ ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, Ἀθῆναι 1890.
- *Λεξικόν τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς*, Ἀθήνα 1995
- *Λόγος Πανηγυρικός*, Παράρτημα Ἐκκλησιαστικῆς Ἀλήθειας, τ. Γ', Κωνσταντινούπολις 1900.

Patrinelis Ch., *Protopsaltae, Lampadarii, Domestikoi of the Great Church during the post-Byzantine Period (1453-1821)*, Studies in Eastern Chant, vol. iii, 1973.

Πολίτης Λ., *Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἑ.Β.Ἑ.* ἀρ. 1857-2500, Ἀθήνα 1991.
- *Κατάλογος χειρογράφων τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1991.

Ρωμανοῦ Κ., *Ἐθνικῆς μουσικῆς περιήγησις 1901-1912*, τόμ. Α', Ἀθήνα 1996.
- *Ἐθνικῆς μουσικῆς περιήγησις 1901-1912*, τόμ. Β', Ἀθήνα

1996.
Stathis Gr., *I Sistemi Alfabetici di scrittura musicale per scrivere la Musica byzantina nel periodo 1790-1850*, Κληρονομία, τόμ. 4ος, τ. Β′, Θεσσαλονίκη 1972.
Στάθης Γρ., *Ἡ Βυζαντινή Μουσική στή Λατρεία καί στήν Ἐπιστήμη*, Θεσσαλονίκη 1972.
- *Ἡ Παλαιά βυζαντινή σημειογραφία καί τό πρόβλημα μεταγραφῆς της εἰς τό πεντάγραμμο*, Ἀθήνα 1975.
- *Ἡ Βυζαντινή Μουσική ὡς ἐθνική μουσική*, Ἀθήνα, 1980.
- *Μορφολογία καί ἔκφραση τῆς Βυζαντινῆς μουσικῆς*, Ἀθήνα 1980.
- *Τά πάθη τά Σεπτά* (συνοδευτικό φυλλάδιο τοῦ δίσκου), Ἀθήνα 1982.
- *Πέτρος Λαμπαδάριος ὁ Πελοποννήσιος, ἡ ζωή καί τό ἔργο του*, Ἀθήνα 1983.
- *Ἡ ἐξήγηση τῆς ψαλτικῆς τέχνης*, Ἀθήνα 1987.
- *Ἡ Ψαλτική Τέχνη στήν Ὀρθόδοξη Λατρεία*, Ἀθήνα 1987.
- *Ἡ ἐξέλιξη τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς στή μεταβυζαντινή περίοδο*, Γενεύη 1989.
- *Ἡ ἐξήγησις τῆς παλαιᾶς βυζαντινῆς σημειογραφίας*, Ἀθήνα 1989.
- *Ἡ σύντομη καί ἀργή παράδοση της βυζαντινῆς ψαλτικῆς*, Ἀθήνα 1991.
- *Οἱ ἀναγραμματισμοί καί τά μαθήματα της βυζαντινῆς μελοποιίας*, Ἀθήνα 1994.
- *Ὁ βίος καί τό ἔργο τοῦ Γερμανου Νέων Πατρῶν*, Ἀθή-1995-1996.
- *Ἰάκωβος Πρωτοψάλτης ὁ Βυζάντιος*, Ἀθήνα 1997.
- *Μελουργοί τοῦ 18ου αἰώνα*, Ἀθήνα 1997.
- *Τά Χειρόγραφα της Βυζαντινῆς Μουσικῆς-Ἅγιον Ὄρος*, τόμ. Α′, Ἀθήνα 1975.
- *Τά χειρόγραφα τῆς Βυζαντινῆς μουσικης- Ἅγιον Ὄρος*, τόμ. Β′, Ἀθήνα 1976.
- *Τά χειρόγραφα τῆς Βυζαντινῆς μουσικῆς- Ἅγιον* Ὄρος, τόμ. Γ′, Ἀθήνα 1993.
Στεφανίδης Βασ., *Σχεδίασμα περί μουσικῆς ἰδαίτερον ἐκκλησιαστικῆς*, Παράρτημα Ἐκκλησιαστικῆς Ἀλήθειας,

τ. Ε', Κωνσταντινούπολις 1902.

Συμεωνίδου Ἀλ., *Λεξικό Ἑλλήνων Συνθετῶν*, Ἀθήνα.

Φαρασόγλου Σέρ., *Ἀπό τήν τάξη καί ψαλμωδία στόν* Πατριαρχικό ναό Κωνσταντινουπόλεως, Ἀθήνα 1994.

Φιλοξένης Κυρ., *Θεωρητικόν στοιχειῶδες τῆς Μουσικῆς*, Κωνσταντινούπολις 1859.

Χατζηγιακουμής Μ. Κ., Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453-1820, Ἀθήνα 1980.

- *Μουσικά Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας* (1453-1820), τόμ. Α', Ἀθήνα 1975.

Χατζηθεοδώρου Γεωρ. Ἰ., *Βιβλιογραφία τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, περίοδος Α' (1820-1899),Θεσσαλονίκη 1998.

Χρύσανθος ὁ ἐκ *Μαδύτων, Θεωρητικόν Μέγα τῆς Μουσικῆς*, Τεργέστη 1832

Ψάχος Κ., *Ἡ Παρασημαντική τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς*, Ἀθῆναι 1917.

- *Σημειώματα Κωνσταντίνου τοῦ Πρωτοψάλτου*, Ἐφημερίς Φόρμιγξ, Β' περίοδος, 16-18, (Νοέμβριος- Δεκέμβριος 1907).

- *Περί Ὕφους, Ἐφημερίς Φόρμιγξ, Β' περίοδος*, 19-20, (Ἰανουάριος 1908).

## ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΒΙΒΛΙΑ

Μηναῖον Ἰανουαρίου, περιέχον ἅπασαν τήν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν.... κατά τήν διάταξιν τῆς Ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας..., Ἀθήνα 1959.

## ΜΟΥΣΙΚΑ ΒΙΒΛΙΑ

*Ἀναστασιματάριον*, Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, Κωνσταντινούπολις α' ἔκδοση (1839), β' ἔκδοση (1863).

*Μουσική Κυψέλη*, Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, Κωνσταντινούπολις, τόμ. Α' (1857), τόμ Β' (1857).

*Μουσική Πανδέκτη*, τῆς ἱερᾶς ἐκκλησιαστικῆς ὑμνωδίας του ὅλου ἐνιαυτου, ἐκδοθεῖσα ὑπό Ἰωάννου λαμπαδαρίου καί Στεφάνου Α' δομεστίκου, Κωνσταντινούπολις, τόμ. Α' (1850), τόμ. Β' (1851).

*Δοξαστάριον*, Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, Κωνσταντινούπολις, τόμ. Α′ (1840), τόμ. Β′ (1841).

*Ταμεῖον Ἀνθολογίας*, Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, Κωνσταντινούπολις, τόμ. Α′ (1845), τόμ. Β′ (1846).

*Μουσική Κυψέλη*, Στεφάνου Λαμπαδαρίου, τόμ. Γ′, Κωνσταντινούπολις 1883.

*Μεγάλη Ἑβδομάς*, Γεωργίου Ραιδεστηνοῦ, Κωνσταντινούπολις 1884.

*Πεντηκοστάριον*, Γεωργίου Ραιδεστηνοῦ, Κωνσταντινούπολις 1886.

*Ὀκτώηχος*, Ἰωάννη Θ. Σακελλαρίδη, τόμ. Β′ , Ἀθῆναι 1908.

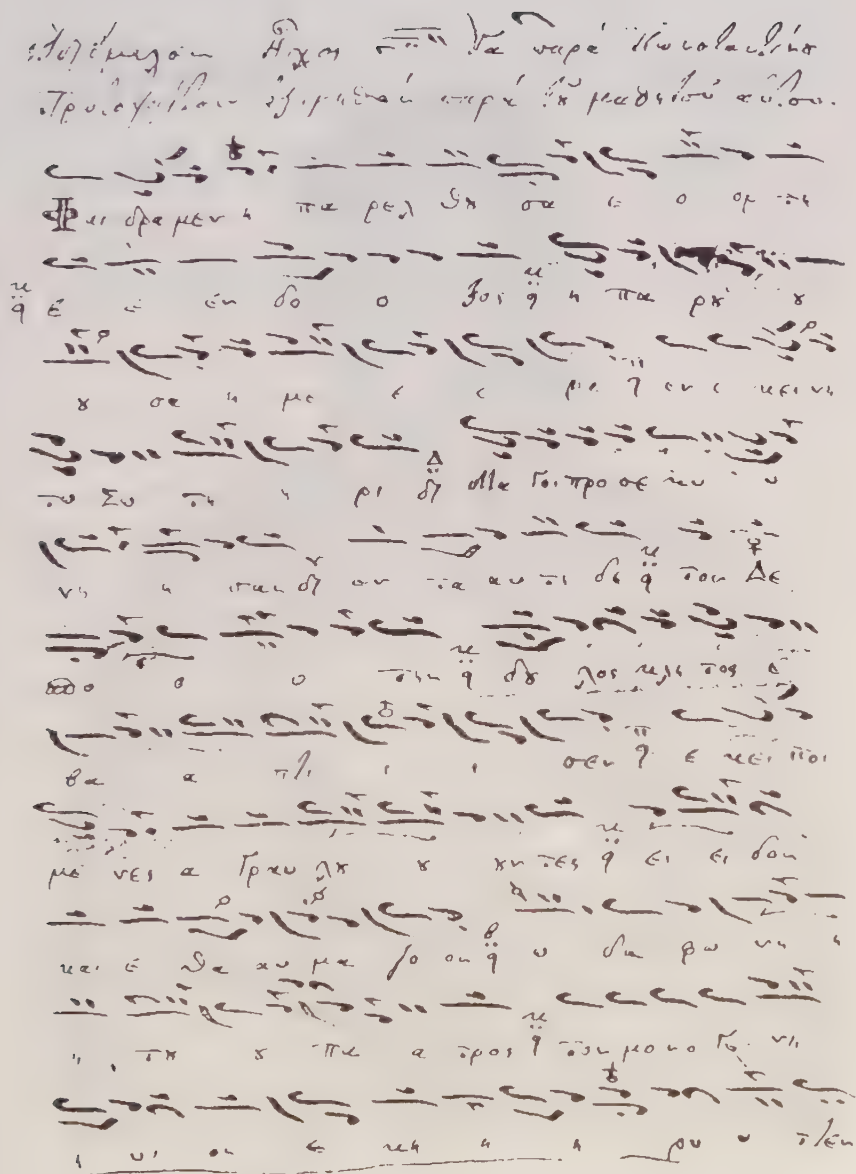
*Μουσική Συλλογή*, Γεωργίου Προγάκη, τόμ. Γ′, Κωνσταντινούπολις 1910.

* *Εὐχαριστῶ θερμά τόν ἁγιογράφο Σάββα Παντζαρίδη γιά τήν ἀποτύπωση τοῦ πορτραίτου τοῦ Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου.*

Δόξα, ἦχος

Τῇ 2 Ἰανουαρίου παρὰ τοῦ Διδασκάλου μου μαθηθεῖσα κ' δοθεῖσα μοι παρ' αὐτοῦ.
1850

Εικόνα 1



Εικόνα 2




*Εἰκόνα 3*

*Φάνη Μαλκίδη, Δρ. Κοινωνιολογίας*

# *Θρησκεία καί κοινωνία στόν Παρευξείνιο χῶρο. Ἡ πρώτη περίοδος διάδοσης τοῦ Χριστιανισμοῦ στή Γεωργία*

## Εἰσαγωγή

Ἡ Γεωργία βρίσκεται στό κεντρικό καί δυτικό τμῆμα τῆς Ὑπερκαυκασίας. Στό δυτικό τμῆμα βρέχεται ἀπό τόν Εὔξεινο Πόντο, τό ἄνω τμῆμα συνορεύει μέ τή Ρωσία, μέ τό βόρειο Καύκασο καί τό κάτω τμῆμα της συνορεύει μέ τήν Ἀρμενία, τό Ἀζερμπαϊτζάν καί μέ τήν Τουρκία.

Στό χῶρο τῆς Γεωργίας σχηματίσθηκαν δύο δουλοκρατικά κράτη, ἕνα τόν 4$^{o}$ - 3$^{o}$ π.Χ. Ἰβηρία στό ἀνατολικό τμῆμα καί ἕνα στόν 6$^{o}$ π.Χ. ἡ Κολχίδα στό δυτικό τμημα. Μέ τήν περίοδο τοῦ σχηματισμού αὐτων τῶν κρατῶν συνεπάγεται καί ἡ ἐμφάνιση των πόλεων ὡς κέντρων της τέχνης καί τοῦ ἐμπορίου. Ἀπό τό VI αἰώνα π.Χ. στά παράλια του Εὐξείνου Πόντου, ἄρχισαν νά ἐμφανίζονται οἱ Ἕλληνες ἄποικοι πού φέρνουν μαζί τόν πολιτισμό τους. Οἱ ἑλληνικές ἀποικίες ἀποτελοῦσαν γιά τούς γειτονικούς λαούς, μέ τούς ὁποίους ὑπῆρχαν καί ἐμπορικές συναλλαγές, φορέας τῆς πολιτιστικῆς ἀκτινοβολίας τοῦ ἑλληνικου πολιτισμου. Ἡ Κολχίδα εἶναι ἡ ἀρχαία ἑλληνική ὀνομασία τῆς Δυτικῆς Γεωργίας (Ἐγκρίσι), γνωστή ἀπό τό μύθο τοῦ Ἰάσονα[1].

Στά παράλια τοῦ Εὐξείνου Πόντου ἐμφανίζονται οἱ ἑλλη-

---

1. Λαμψίδη, Ὁ Πόντος στήν ἀρχαιότητα. Ἀπό τήν ἵδρυση τῶν πρώτων ἑλληνικῶν πόλεων τόν 8$^{o}$ αἰῶνα π.Χ. ἕως τούς ρωμαϊκούς χρόνους», στό *Ὁ Ἑλληνισμός τῆς Μαύρης Θάλασσας*. Ἀθήνα 1996, σελ. 4-9.

νικές ἀποικίες τῆς Διοσκούριας (Σοχούμι), Φάισς, Πιτιούντα, στήν ρωμαϊκή ἐποχή οἱ Ἀπσάρ καί Γκόνιο καί στήν Κολχίδα, οἱ Ντάμπλα-Γκόμι, Βάνη, Κουταίσι, Σοροπάνι, Ἀρχαιόπολις (Νοκολακέβι). Στήν Ἰβηρία ἡ Ἀρτμάζι, ἡ Κάσπη, ἡ Γατσιάνη. Μετά τόν VI αἰώνα π.Χ. καί τή δημιουργία τῶν περισσότερων ἀπό 75 ἑλληνικῶν ἀποικιῶν, δημιουργεῖται τό βασίλειο τῶν Κολχῶν πού στόν 2ο αἰώνα μ.Χ. ὑποτάχθηκε στό ἰσχυρό κράτος τοῦ Πόντου καί ὕστερα κατακτήθηκε ἀπό τή Ρώμη[2].

Ἀπό τόν 2ο αἰώνα π.Χ. μέ τήν κατάκτηση τῆς Ἀρμενίας καί τοῦ Ἀζερμπαϊτζάν ἀρχικά στήν Ἰβηρία καί μετά στήν Κολχίδα ἐμφανίζονται οἱ Ρωμαῖοι. Γιά τούς Ἕλληνες καί τούς Ρωμαίους στόν Εὔξεινο Πόντο ἀναφέρονται, ὁ Ξενοφώντας (V- IV αἰώνας π.Χ.), ὁ Στράβων (I αἰώνας π.Χ.), ὁ Βιτρούβιος (I αἰώνας π.Χ.), ὁ Ἀρριανός (II αἰώνας π.Χ.) Ὁ Ξενοφώντας περιγράφει τά στρατιωτικά γεγονότα, μνημονεύει τίς ὀχυρωμένες πόλεις, τά κάστρα καί τά ξύλινα σπίτια μέ τούς πύργους, ἐνῶ ὁ Στράβωνας μιλᾶ γιά τούς ὄμορφους χώρους τῆς Ἰβηρίας, τά κτίρια, τίς οἰκίες.

Ὁ Βιτρούβιος περιέγραψε μία κατοικία στήν Κολχίδα μέ τήν πυραμιδοειδή σκεπή μέ δοκάρια καί μέ ἕνα ἄνοιγμα στό κέντρο[3].

### *Ἡ κοινωνία στή Γεωργία*

Κατά τό Στράβωνα ἡ κοινωνία τῆς Γεωργίας χωριζόταν σέ τέσσερις κοινωνικές τάξεις, τήν ἀνώτατη, τῶν ἱερέων, τῶν ἐμπόρων καί τήν κατώτατη. Ἡ κοινωνικοοικονομική καί πολιτική κατάσταση στή Γεωργία ἐπιδεινωνόταν σημαντικά, διότι ἡ χώρα βρισκόταν λόγω τῆς θέσης της στόν κύκλο τῶν ἐχθρικῶν πρός αὐτήν λαῶν, οἱ ὁποῖοι ἀσκοῦσαν τρομοκρατία καί λεηλασίες στό χῶρο της.

---

2. Βλ. Ροδάκης Π, *Μιθιδράτης ΣΤ΄ ὁ Εὐπάτωρ*, Ἀθήνα 2000.

3. Στράβων, *Γεωγραφικά* ΙΒ C 542 καί XI, 4, 8, Cf. XI 14, 12. Ξενοφών, *Κύρου Ἀνάβασις* III, Η καί V, A-Z. Ἀρριανός, Γ΄ 8, 5. Ἰουστῖνος, 38, 7, 1, Βησσαρίων, «Ἐγκώμιον εἰς Τραπεζοῦντα» *Νέος Ἑλληνομνήμων*, τ. 13 (1916) σελ. 145. Κορομηλᾶ Μαρία. *Οἱ Ἕλληνες στή Μαύρη Θάλασσα ἀπό τήν ἐποχή τοῦ χαλκοῦ ὡς τίς ἀρχές τοῦ 20ου αἰώνα*. Καρδάσης Β. *Ὁ Ἑλληνισμός τοῦ Εὐξείνου Πόντου*, Ἀθήνα 1997.

Ἡ ἀρχική θρησκεία τῆς Γεωργίας ἦταν ἡ εἰδωλολατρία καί συγκεκριμένα ἡ θεοποίηση τῶν δυνάμεων τῆς φύσης σέ μορφή συγκεκριμένων εἰδώλων. Μεγάλη ἐξάπλωση εἶχε ἡ λατρεία τῶν ἐθνοτήτων πού προσωποποιοῦσαν τήν ἰδέα τῆς γονιμότητας. Μία ἀπό αὐτές τίς θεότητες ἦταν ὁ Ζαντέν, τό ἄγαλμα τοῦ ὁποίου ἀνεγέρθηκε στό ὄρος Ζαντέν. Στό ἀρχαῖο γεωργιανό πάνθεο ὑπῆρχαν οἱ θεότητες τοῦ Κβύρια, ὁ θεός τοῦ καιροῦ Βόμπ, ὁ θεός τῆς συγκομιδῆς Ἀράλε, ἡ θεά Νάνα, ὁ θεός τῆς γῆς, τοῦ οὐρανοῦ. Ἡ ἱεραρχία ἦταν αὐστηρή. Ὕστερα ἀπό τίς κυριότερες θεότητες ἀκολουθοῦσαν οἱ θεότητες ἧσσονος σημασίας χαμηλότερου βαθμοῦ, τά καλά καί κακά πνεύματα.

Ἡ ἕνωση τῆς Γεωργίας σέ ἑνιαῖο κράτος συνεπάγεται μέ τήν ἀναγκαιότητα ἑδραιώσεως τῆς ἐπίσημης κρατικῆς θρησκείας καί τοῦ κοινῶς ἀναγνωρισμένου του Πανθέου τῶν Θεῶν, ἐπικεφαλῆς τοῦ ὁποίου ἦταν ὁ θεός τῆς Σελήνης πού ὀνομαζόταν Ἀρμάζ. Τό ὄνομά του πῆρε καί ἡ βασιλική κατοικία πού ὀνομαζόταν Ἀρμάζ - τσίχε. Στό ὑψηλότερο σημεῖο της βρισκόταν τό ἄγαλμα τοῦ Ἀρμάζ πού θεωροῦνταν καί θεός τοῦ πολέμου. Ἡ λατρεία ἦταν εὐρέως διαδομένη καί ὅταν ὁ Χριστιανισμός ἐπικράτησε στή Γεωργία πολλά στοιχεῖα τῆς λατρείας του ἔγιναν μέρος τῆς τελετῆς πρός τιμήν τοῦ Ἁγίου Γεωργίου, μεγάλου ἁγίου στή χώρα, τό ὄνομα τοῦ ὁποίου φέρουν πολλοί κάτοικοι.

Διαδεδομένη θεότητα ἦταν καί ἡ λατρεία τοῦ Ἥλιου, πού κατά τή παράδοση ἦταν γυναίκα θεά σέ ἀντίθεση μέ τόν Ἀρμάζι ὁ ὁποῖος ἦταν ὁ θεός-πατέρας. Οἱ ναοί πρός τιμή τῆς θεότητας τοῦ Ἥλιου ἦταν πολλοί καί συναντοῦνται στά παράλια τοῦ Εὔξεινου Πόντου στήν πόλι Φάσις (Πότι). Οἱ γεωργιανές θεότητες εἶχαν ἀρκετά χαρακτηριστικά μέ τό ἑλληνικό πάνθεο, ἀφοῦ οἱ σχέσεις ἦταν μακραίωνες ἤδη ἀπό τό βασίλειο τῆς Κολχίδας.

Τό β′ μισό τοῦ IV αἰῶνα π.Χ. καί τό πρωτο μισό του V αἰῶνα χαρακτηρίζονται ἀπό τό κράτος τῶν Σασσανιδῶν (Ἰράν) στή γεωργία καί τή γειτονική Ἀρμενία. Οἱ Ἰρανοί διέδιδαν μέ βία τό θρήσκευμά τους, τόν μαζντεϊσμό (πυρολατρία). Ὅπου δέν μποροῦσαν νά ἐπιβάλλουν τή θρησκεία τους οἱ ἰρανικές ἀρχές προσπάθησαν νά ἐπιβάλλουν τήν ἐξάπλωση αἱρέσεων. Ὅταν στήν ἀρχή τοῦ V^ου^ αἰῶνα ἡ ἐξουσία

τῆς Ρώμης ἐπέλεξε τό δρόμο τῆς προστασίας τῶν ὀρθοδόξων ἀρχίζοντας τό διωγμό τῶν μονοφυσιτῶν, τό Ἰράν ἀντίθετα ἄρχισε νά ὑποστηρίζει ἀνάμεσα στούς χριστιανούς πού ζοῦσαν στήν ἐπικράτειά τους τούς μονοφυσίτες. Βρισκόμενες κάτω ἀπό τήν κυριαρχία τῆς Περσίας οἱ ἐκκλησίες τῆς Κάρτλη τῆς Ἀρμενίας καί τοῦ Ἀζερμπαϊτζάν ἀναγνώριζαν ἐκείνη τήν περίοδο μόνο τόν μονοφυσιτισμό. Μόνο μέ τό πέρασμα τοῦ χρόνου ἀπό τόν VII$^{o}$ αἰώνα ἡ καρτλική ἐξουσία ὁριστικά δέχθηκε τό ὀρθόδοξο δόγμα, πού ἦταν ἐπίσημα ἀναγνωρισμένο στό Βυζάντιο καί ἀποσπάστηκε ἀπό τήν ἀρμενική ἐκκλησία πού παρέμενε στό μονοφυσιτικό ρεῦμα.

*Ὁ Χριστιανισμός*

Ὁ χριστιανισμός στή Γεωργία ἐμφανίστηκε ἀρχικῶς στήν πόλη τῆς Μτσχέτα, καί πού ἱδρύθηκε στό δεύτερο μισό τοῦ Ι αἰώνα καί μετά στήν Κουταίσι καί τήν Τιφλίδα. Μέχρι τά τέλη τοῦ V$^{ου}$ αἰώνα μ.Χ. ἡ Μτσχέτα ἦταν πρωτεύουσα τοῦ καρτλικοῦ βασιλείου καί στήν ὁποία διατηροῦνται μέχρι σήμερα οἱ ναοί Σβετισχοβέλι καί Τζβάρι.

Ἡ πόλη Κουταίσι εἶναι γνωστή ἀπό τόν VI αἰώνα μ.Χ., πρωτεύουσα τοῦ βασιλείου τῶν Κόλχων καί σήμερα σώζονται τά ἐρείπια τοῦ ναοῦ τοῦ Βαγράτη (X-XI αἰώνα μ.Χ). Ἡ Τιφλίδα, τήν ὁποία ἵδρυσε ὁ βασιλιάς Βαχτάγκα Γοργοσάλ, παρά τήν ἀρχαιότητά της ὑστερεῖ ἀπό τίς δύο προηγούμενες πόλεις καί ὡς πρωτεύουσα τῆς Γεωργίας ὑπῆρξε στό τέλος τοῦ IV αἰώνα. Ἡ Τιφλίδα, ὡς κέντρο τῆς Καρταλινίας καί της Καχετίας, ἦταν τό σημεῖο τῶν ἐμπορικῶν ἀνταλλαγῶν καί ἔντονης δραστηριότητας, πνευματικῆς καί κοινωνικῆς. Ἡ ἐξάπλωση τοῦ Χριστιανισμοῦ στό χῶρο ὀφείλεται σέ μεγάλο βαθμό στό κήρυγμα τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα, τόν Ι αἰώνα μ.Χ[4]. Ἐπίσης στό κήρυγμα καί τό μαρτυρικό θάνατο στή Χερσόνησο τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης Κλήμεντα.

Ἱστορικά δύο ἦταν οἱ παράγοντες πού συνετέλεσαν στόν

---

4. Φωτιάδης Κ., «Μοναχισμός καί μοναστήρια», στό *Ὁ Ἑλληνισμός τῆς Μαύρης Θάλασσας*. Ἀθήνα 1996, σελ. 84-91 καί Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδας 2001, σελ. 1204.

ἐκχριστιανισμό τῆς Γεωργίας.

Πρῶτος, οἱ διεργασίες στό ἐσωτερικό τῶν δύο κρατιδίων τῆς ἀνατολικῆς καί δυτικῆς Γεωργίας καί δεύτερος, ἡ ἀπειλή τοῦ πλήρους ἀφανισμοῦ ἀπό τό σασανιδικό Ἰράν, πού ἄρχισε νά κινεῖται ἐχθρικά κατά τῆς Γεωργίας.

Ἀπό τή στιγμή πού τό Βυζάντιο ἄλλαξε τήν πολιτική τῆς διώξεως τῶν χριστιανῶν σέ προστασία τους, τό Ἰράν ἐπίσης ἀπότομα ἄλλαξε τή στάση ἀπέναντι στούς χριστιανούς, υἱοθέτησε τήν πολιτική τοῦ βίαιου διωγμοῦ καί τῆς καταπιέσεώς τους. Ἀπό τότε οἱ χῶρες οἱ ὁποῖες ἦταν τό ἀντικείμενο τοῦ ἀνταγωνισμοῦ, ὡς πρός τήν ἐμπέδωση τῆς καινούργιας θρησκείας, τοῦ Ἰράν καί τοῦ Βυζαντίου ἀναλόγως μέ τή στάση τους ἀπέναντι στό χριστιανισμό, ἐξέφραζαν καί τόν πολιτικό τους προσανατολισμό. Στό πρῶτο μισό τοῦ IV$^{ου}$ αἰώνα, ἡ Ρωσία ἡ Ἀρμενία καί τό βασίλειο τῆς Κάρτλη προσανατολίσθηκαν πρός τό Βυζάντιο[5]. Αὐτό δέν σήμαινε τήν κατάργηση τῆς πολιτειακῆς δομῆς τῆς Γεωργίας, ἀφοῦ οἱ ἡγεμόνες θά παρέμεναν στούς θρόνους τους ρυθμίζοντας τίς ἐσωτερικές ὑποθέσεις καί οἱ εὐγενεῖς διατηροῦσαν τά ἀξιώματά τους. Ἔτσι ἕνας ἀπό τούς προσανατολισμούς τους ἦταν ἡ ἀπόφαση νά δεχθοῦν τό χριστιανικό δόγμα ὡς ἐπίσημη θρησκεία τοῦ κράτους, διαδικασία πού πραγματοποιήθηκε στήν Κάρτλη τό 337 μ.Χ. Ὑπῆρχαν καί ἄλλοι λόγοι πού ὁδήγησαν τούς ἡγεμόνες τῆς Κάρτλη νά ἀσπασθοῦν τό χριστιανισμό. Ἀλλάζοντας θρησκεία κατάφερναν ἕνα μεγάλο χτύπημα στά περιουσιακά στοιχεῖα τῶν πλούσιων εἰδωλολατρικων ναων της Κάρτλη καί στούς κύκλους των ἱερέων, πού εἶχαν συγκεντρώσει τεράστιες περιουσίες, κινητές καί ἀκίνητες. Οἱ περιουσίες πού βρισκόταν στά χέρια τῶν εὐγενων ἦταν λόγος πολλές φορές διχονοιῶν καί πολέμου μεταξύ τῶν διαφόρων μελῶν τοῦ δυναστικοῦ οἴκου. Ἐπίμονη ἦταν ἡ ἀντίδραση του πληθυσμοῦ τῶν ὀρεινῶν περιοχῶν στήν ἐπιβολή τοῦ χριστιανισμοῦ. Ὁ βασιλιάς Μυριάν ἀποφάσισε μέ τή βία νά τούς ἀναγκάσει νά δεχθοῦν τό χριστιανισμό καί διέταξε ἕνα τοποτηρητή νά συνοδεύει τή Νίνα- τή γυναίκα πού διέδωσε

5. Φωτιάδης Κ. «Οἱ Ἕλληνες τῆς Ρωσίας», στό *Ἑλληνισμός τῆς Μαύρης Θάλασσας*. Ἀθήνα 1996, σελ. 112-120.

τό χριστιανισμό- καί ἕνα ἱερέα πού εἶχε ἀφιχθεῖ ἀπό τήν Ἑλλάδα[6]. Τό ἀποτέλεσμα ἦταν νά κατευθυνθοῦν πρός αὐτά οἱ πληθυσμιακές ὁμάδες πρός τήν κύρια ὀροσειρά τοῦ Καυκάσου γιά νά βροῦν καταφύγιο καί ἄλλοι πού ἔμειναν ἀναγκάστηκαν νά πληρώνουν τό μεγάλο φόρο πού τούς ἐπέβαλλε ὁ Μυριάν. Ἀπό τότε στό ἑξῆς, οἱ βασιλιάδες τῆς Κάρτλη καί ἡ ἐκκλησία, κατά τή διάρκεια πολλῶν αἰώνων κατέβαλλαν πολλές προσπάθειες γιά τόν ἐκχριστιανισμό τῶν ὀρεινῶν πληθυσμῶν πού παρέμεναν εἰδωλολάτρες. Ἡ προσπάθεια αὐτή ἦταν γνωστό ὅτι θά προκαλοῦσε τήν ἀποσύνθεση τῶν ἠθῶν τῶν ὀρεινῶν πληθυσμῶν καί τοῦ παραδοσιακοῦ ἀγροτικοῦ τρόπου ζωῆς στήν ὀρεινή κοινωνία[7], μέ ἀποτέλεσμα τήν ἐμφάνιση καί διεύρυνση τῶν ταξικῶν διαφορῶν καί τήν ἐνδυνάμωση τῆς ἐξουσίας τῶν ἀριστοκρατῶν, τήν περαιτέρω καταπίεση τῶν κοινωνικά κατώτερων στρωμάτων, πού στήν προκειμένη περίπτωση θά βρισκόταν σέ σχέση ὑποτέλειας. Καί αὐτό γιά τό λόγο ἐξηγεῖται ἡ σφοδρή ἀντίδραση τῶν κατοίκων τῶν ὀρεινῶν περιοχῶν στή νέα θρησκεία.

Παράλληλα μέ τόν ἐκχριστιανισμό ἀκολούθησε μακρά περίοδος θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ μέ τήν παλαιά θρησκεία βαθιά ριζωμένη στά λαϊκά στρώματα τῶν ὀρεινῶν πληθυσμῶν. Ἡ διεργασία ἐξάπλωσης τοῦ χριστιανισμοῦ χαρακτηρίζεται ἀπό τή συνύπαρξη μέ τίς βαθιά ριζωμένες παγανιστικές δοξασίες. Ἡ ἐξάπλωση τοῦ χριστιανισμοῦ στίς ὀρεινές περιοχές ἦταν τό καλύτερο γιά νά σταματήσει ἡ ἡμιαυτόνομη ὕπαρξη αὐτῶν τῶν περιοχῶν, γεγονός πού θά εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἐνσωμάτωσή τους μέ τό βασίλειο τῆς Κάρτλη. Ἡ ἐξάπλωση τοῦ χριστιανισμοῦ θά ἐξαφάνιζε τή διαφορά μεταξύ ὀρεινῶν καί πεδινῶν πληθυσμῶν ἀπό θρησκευτικοπολιτική ἄποψη καί τό βασίλειο θά ἦταν ὁμοιο-

---

6. Ἦταν πολύ συνηθισμένο νά ἔρχονται Ἕλληνες ἱερεῖς καί μοναχοί στό χωρο τοῦ Εὔξεινου Πόντου γιά νά διαδώσουν τό χριστιανισμό, καθ᾽ ὅλη τή διάρκεια τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας. Μία περίπτωση εἶναι καί τοῦ Μαξίμου του Γραικου μέ λόγια κληρονομιά καί 365 ἔργα. Βλ. Ἀλεξανδροπούλου Ὀ. «Ὁ Μάξιμος ὁ Γραικός» στό *Ὁ Ἑλληνισμός τῆς Μαύρης Θάλασσας*. Ἀθήνα 1996, σελ. 133-134 καί Ἀλεξανδρόπουλος Μ., *Σκηνές ἀπό τό βίο τοῦ Μάξιμου τοῦ Γραικοῦ*, Ἀθήνα 1992.

7. Βλ. Γαβρᾶ Ε. *Ὁ ἀγροτικός χῶρος στόν Πόντο*. Θεσσαλονίκη 1999.

γενές. Σχετικά μέ τή δυτική Γεωργία, ὁ χριστιανισμός ἐμφανίσθηκε νωρίτερα ἀπό τήν ἐποχή πού ἀνακηρύχθηκε στό βασίλειο τῆς Κάρτλη ὡς ἐπίσημη θρησκεία. Ἐδῶ ὑπῆρχαν ἀνέκαθεν πολιτιστικές, οἰκονομικές καί κοινωνικές ἐπαφές μέ τήν ἀνατολική Ρωμαϊκή αὐτοκρατορία, γεγονός πού βοήθησε σημαντικά. Ὁ χριστιανισμός εἶχε ἤδη ἑδραιωθεῖ στόν ἑλληνικό πληθυσμό πού κατοικοῦσε σέ ὅλο τό εὖρος τῆς παρευξείνιας Γεωργίας καί τόν IV αἰώνα ἤδη ὑπῆρχε στήν Πιτιούντα (σημερινή Πιτσούντα) ἕδρα ἐπισκόπου[8].

Παρ᾽ ὅλα αὐτά ὁ χριστιανισμός κηρύχθηκε ὡς ἐπίσημη θρησκεία στή δυτική Γεωργία (βασίλειο Λάζικα) σχετικά ἀργά στίς ἀρχές τοῦ VI αἰώνα. Αὐτό πού εἶναι πολύ σημαντικό νά τονισθεῖ εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ χριστιανισμός κράτησε σημαντικό ρόλο στήν ἑνοποίηση τῆς Γεωργίας, στήν ἕνωση τῶν πληθυσμῶν τῆς Κάρτλη σέ ἕνα ἑνιαῖο σύνολο μέ τόν πληθυσμό τῶν ἄλλων περιοχῶν τῆς Γεωργίας καί ἑπομένως στό σχηματισμό τῆς ἑνιαίας γεωργιανῆς ἐθνότητας. Ἡ ἕνωση τῆς Γεωργίας θά ἐπιτευχθεῖ κατά τόν XI αἰώνα ἐπί διακυβερνήσεως τοῦ βασιλιά Δαβίδ τοῦ Χτίστη καί τῆς βασίλισσας Ταμάρας.

Ἡ ἐξάπλωση τοῦ χριστιανισμοῦ στό βασίλειο τῆς Κάρτλη καί ἀπό ἐκεῖ σέ ὅλη τήν γεωργιανή ἐπικράτεια, ὀφείλεται σέ μεγάλο βαθμό στήν ἁγία Νίνα πού καταγόταν ἀπό τήν Καππαδοκία καί ἦρθε στή Γεωργία γιά νά κηρύξει τό λόγο τοῦ Θεοῦ[9]. Ἡ προσωπικότητά της ἔμεινε βαθιά ριζωμένη στή Γεωργία καί τό ὄνομά της εἶναι ἀρκετά διαδεδομένο στή Γεωργία. Ὁ σταυρός τῆς ἁγίας περιτυλιγμένος μέ τά μαλλιά της καί διακοσμημένος μέ πέρλες καί πολύτιμες πέτρες, διατηρήθηκε μέχρι σήμερα στό ναό Σιόνι στήν Τιφλίδα καί ἀποτελεῖ τόπο λατρείας καί προσκυνήματος. Οἱ πηγές ἀναφέρονται σέ πολλά θαύματα τῆς Ἁγίας, ὅπως γιά παράδειγμα γιά τό κτίσιμο ἑνός ναοῦ πού κατέρρεε στό ἀρχικό στάδιο οἰκοδόμησής του. Ἡ Ἁγία ἔφτιαξε

---

8. Βλ. Παναγιωτίδη Γ. *Ὁ ἐν Ρωσίᾳ Ἑλληνισμός*, Ἀθῆναι 1919, Παυλίδης Ε. , *Ὁ Ἑλληνισμός τῆς Ρωσίας*. Ἀθήνα 1953.

9. Ξανθοπούλου-Κυριακοῦ, Α. «Πῶς βρέθηκαν οἱ Ἕλληνες στήν Ὑπερκαυκασία», στό, *Οἱ ἄγνωστοι Ἕλληνες τοῦ Πόντου*, Ἀθήνα 1995, σελ. 25-30.

ἕνα σταυρό ἀπό κληματόβεργες καί μέ τήν προσευχή της ἔβαλε τήν πρώτη πέτρα ὡς θεμέλιο. Καί τότε ὁ ναός οἰκοδομήθηκε σέ πολύ μικρό χρονικό διάστημα. Ἡ Ἁγία θεράπευσε καί τήν ἄρρωστη βασίλισσα Νάνα, τή σύζυγο τοῦ βασιλιά Μυριάν, ἡ ὁποία ἀσπάστηκε τό χριστιανισμό καί ἐγκατέλειψε τήν εἰδωλολατρία. Τή στάση της ἀκολούθησε καί ὁ ἄνδρας της ὅπως καί ὅλη ἡ Αὐλή του. Γιά τό βάπτισμά του ὁ Μυριάν εἰδοποίησε τόν αὐτοκράτορα Μ. Κωνσταντῖνο, στόν ὁποῖο ὑπέβαλλε τό αἴτημα τῆς ἀποστολῆς ἱερέων στήν Κάρτλη. Ὁ αὐτοκράτορας τοῦ Βυζαντίου ἀνταποκρινόμενος ἄμεσα ἔστειλε ἕναν ἐπίσκοπο καί ἱερεῖς, οἱ ὁποῖοι καί πραγματοποίησαν τό μαζικό βάπτισμα τοῦ πληθυσμοῦ. Στή δυτική Γεωργία ὁ πληθυσμός τῶν ὀρεινῶν κοινωνιῶν, προέβαλλε σφοδρή ἀντίδραση στή νέα θρησκεία. Ἀπό τήν πλευρά τοῦ Μυριάν καί τοῦ διαδόχου του Μπακούρη, κατεβλήθησαν πολλές προσπάθειες γιά τήν ἐξάπλωση τῆς χριστιανικῆς θρησκείας σέ ὅλα τά κοινωνικά στρώματα.

### *Ἐκκλησία καί κοινωνία*

Ἡ ἐκκλησία τῆς Γεωργίας ὑπάχθηκε ἀρχικῶς διοικητικά ὡς μητρόπολη στό Πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας, δεδομένο πού ἀνταποκρίνεται στή βυζαντινή πρακτική, ὁ νεοφώτιστος ἡγεμόνας νά θεωρεῖται πνευματικό τέκνο τοῦ αὐτοκράτορα. Οἱ στενές σχέσεις μεταξύ Γεωργιανῶν καί Βυζαντινῶν ὅμως ἐπισφραγιζόταν καί ἀπό ἐπιγαμίες ἤδη ἀπό τόν 5$^{ο}$ αἰώνα μ.Χ[10].

---

10. Οἱ σχέσεις μεταξύ Ἑλλήνων καί Γεωργιανῶν ξεκινοῦν ἀπό τό μῦθο καί καταλήγουν στή σύγχρονη πραγματικότητα. Οἱ δύο λαοί ἔχουν ἐπαφές ἐδω καί 35 αἰωνες. Οἱ σχέσεις αὐτές ἀναπτύσσονται κατά τήν ἀρχαιότητα, τήν ἑλληνιστική, τή ρωμαϊκή, τή βυζαντινή καί τή μεταβυζαντινή ἐποχή καί φτάνουν ὡς τίς ἡμέρες μας. Ἡ περίοδος τῶν σχέσεων ἀρχίζει ἀπό τό μῦθο τῆς Ἀργοναυτικῆς Ἐκστρατείας καί πέρασαν στήν ἀλήθεια κατά τήν ἐποχή του Ἑλληνικοῦ Ἀποικισμοῦ. Τό γεγονός αὐτό ἀποδεικνύουν οἱ ἀρχαιολογικές ἀνασκαφές, κυρίως στήν ἀρχαία πόλη Βάνι. Κατά τήν ἑλληνιστική περίοδο οἱ ἐπαφές μέ τήν ἑλληνική γλώσσα καί γενικά μέ τόν ἑλληνικό πολιτισμό ἐπεκτάθηκαν καί στήν ἀνατολική Γεωργία. Ἡ ἀρχή τῆς ρωμαϊκῆς κυριαρχίας στή Γεωργία συμπίπτει μέ τήν ἐκστρατεία του Πομπήιου (1ος αἰώνας π.Χ.). Ἡ Γεωργία ὅμως, παραμένει προσανατολισμένη στόν ἑλληνικό πολιτισμό. Οἱ ἀρχαιολογικές ἀνασκαφές

Ὁ Μυτιάν ἵδρυσε πολλές ἐπισκοπές, ὁ υἱός του ὁ Μπακούρης, προσκάλεσε ἐπιστήμονες καί δάσκαλους ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη, καί δημιούργησε σχολεῖα ὅπου διδασκόταν ἑλληνικά καί ἀραβικά (τῆς Συρίας) μέ τήν ἔγκριση τῆς βυζαντινῆς διοίκησης, ἄλλαξε τή γλώσσα τῆς λειτουργίας καί τῆς διδασκαλίας στήν ἐκκλησία ἀπό τήν ἑλληνική στή γεωργιανή γλώσσα.

Ἡ δραστηριότητα τοῦ βασιλιά Μπακούρη θεωρεῖται ἀποφασιστική γιά τήν διεύρυνση τῆς χριστιανικῆς παρουσίας στή Γεωργία, καθώς καί γιά τήν πνευματική καί πολιτιστική της ἀνάπτυξη. Κατ᾽ ἐντολή του οἰκοδομοῦνται πολλοί ναοί, μεταφράζονται ἀπό τά ἑλληνικά διάφορα λειτουργικά κείμενα, ὅπως ἀκολουθίες, τό Εὐαγγέλιο, ἡ θεία λειτουργία κ.ἄ, ἱδρύονται σχολεῖα, ὡς ἐκκλησιαστικά παραρτήματα.

Ἐμπλουτίζεται ἡ γεωργιανή γλώσσα μέ τό νέο λεξιλόγιο καί συντακτικούς τύπους τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας, ἀποκτώντας ἔτσι ἕναν ἐκκλησιαστικό χαρακτήρα, πού θά διατηρηθεῖ γιά ἕνα μεγάλο χρονικό διάστημα. Ἔτσι οἱ Γεωργιανοί μπόρεσαν νά γνωρίσουν σέ μεταφράσεις ἐκτός ἀπό τά λειτουργικά καί ἁγιογραφικά κείμενα, ὁμιλίες, βυζαντινά χρονικά καί πολλά ἄλλα ἐκκλησιαστικά κείμενα. Τά ἁγιογραφικά κείμενα καί ἔργα ἐξιστοροῦσαν τή ζωή ἀνθρώπων- χριστιανῶν πού διακρίθηκαν γιά τό βίο τους καί τά εὐεργετικά τους ἔργα, δίνοντας μέ αὐτόν τόν τρόπο ἀπάντηση στίς καταπιέσεις, ἀναπτερώνοντας τό

---

στήν Τζαλίσα, στήν παλαιά πρωτεύουσα της Γεωργίας Μτσχέτα καί τά ἑλληνικά χειρόγραφα πού βρέθηκαν στό ἔδαφος της Γεωργίας ἀποδεικνύουν πόσο δυνατό ἦταν τό ἑλληνικό στοιχεῖο κατά τήν περιοδο αὐτή. Μέ τήν ἐπικράτηση τοῦ Χριστιανισμου οἱ σχέσεις της Γεωργίας μέ τόν ἑλληνόφωνο κόσμο ἐνδυναμώθηκαν. Μετά τήν Ἅλωση της Κωνσταντινούπολης ἀρχίζει καί ἡ περίοδος παρακμης των ἑλληνογεωργιανων σχέσεων.

Στό τέλος τοῦ 18ου αἰώνα, ὅταν ἡ Γεωργία ἔγινε πατρίδα γιά τούς πρόσφυγες ἀπό τό Μικρασιατικό Πόντο, ἀρχίζει μία καινούργια περίοδος γιά τίς ἑλληνογεωργικες σχέσεις. Οἱ Πόντιοι πού διατήρησαν τήν ἐθνική τους συνείδηση γιά πολλούς αἰῶνες ὑπό τόν τουρκικό ζυγό, ἄρχισαν μία καινούργια ζωή στήν ὁμόθρησκη Γεωργία.

Οἱ Ἕλληνες αὐτοί σήμερα παρά τίς δυσκολίες πού ἀντιμετώπισαν (ἐξορίες, διώξεις, δολοφονίες) καί τή φυγή στήν Ἑλλάδα εἶναι ἐγκατεστημένοι σέ ὁλόκληρη τή χώρα καί ἀνέρχονται σέ δεκάδες χιλιάδες.

ἠθικό τῶν συμπατριωτῶν τους. Στά πρῶτα κείμενα τά ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας δέν περιλαμβάνονται μόνο οἱ μεταφράσεις ἀπό τίς ἄλλες γλῶσσες, ἀλλά καί ὁρισμένα πρωτότυπα ἔργα. Ἡ πρωτότυπη αὐτή γεωργιανή γραφή καί παραγωγή, ἐξυπηρετοῦσε καί ἄλλους σκοπούς. Ἡ γραπτή γλώσσα ἀπέκτησε καί ἐθνικό χαρακτήρα, γεγονός πού ἐπέτρεψε τήν εὐρεία χρήση της στά κρατικά καί ἰδιωτικά ἔγγραφα. Ὑπάρχουν ἐπίσης πολλές ἐπιγραφές ἀκόμη καί σέ νομίσματα τῆς ἐποχῆς καί πάνω σέ πέτρα, ὅπως σέ ἕνα λίθινο σταυρό πού βρέθηκε στόν οἰκισμό Τσκίσα τῆς περιοχῆς Ἀχαλτσίχε.

Ὁ χριστιανισμός ἀφάνισε τήν ἀρχαία παγανιστική γραφή καί ἄρχισε νά δημιουργεῖται ἡ νέα γραμματεία, κυρίως ἀπό τίς μεταφράσεις. Πολύ σύντομα ἐμφανίσθηκε καί ἰδιόρρυθμη πρωτότυπη γεωργιανή μορφή πού εἶχε πολύ ἔντονο τοπικό χαρακτήρα.

Ξεχωριστή θέση σ᾽ αὐτήν τήν γεωργιανή ἱστορική, λογοτεχνική καί ἁγιογραφική παραγωγή κατέχει «*τό μαρτύριο τῆς Σουσανίκ*» πού εἶναι τό πιό ἀρχαῖο στή Γεωργία, καί ἀποτελεῖ ἔργο τοῦ Ἰάκωβου Τσουρταβέλι, γραμμένο κατά τά περσικά πρότυπα μέ ἀνάμειξη βυζαντινῶν στοιχείων. Τό ἔργο γραμμένο μέ πλούσια καλλιτεχνική γλώσσα, ἐκτός ἀπό τήν κυρίως ἱστορία πού ἀφορᾶ τό μαρτύριο τῆς Σουσανίκ, πού παραμένει πιστή στή θρησκεία καί γιά αὐτό θανατώθηκε ἀπό τόν ἄνδρα της, παρουσιάζει πολλά σημαντικά στοιχεῖα γιά τήν κοινωνική ζωή.

Μιά πολύ σημαντική ἐξίσου πηγή γιά τήν ἱστορία καί τήν κοινωνία, ἀποτελεῖ τό ἔργο «*μαρτύριο τοῦ Εὐσταθίου (Ἐστάτε) τῆς Μτσχέτας*», γραμμένο ἀπό ἄγνωστο συγγραφέα στά μέσα τοῦ VI[ου] αἰώνα μ.Χ., ὅπου ἐξιστοροῦνται τά γεγονότα πού συνέβησαν στή Γεωργία κατά τή διάρκεια τῆς κυριαρχίας τῶν Περσῶν. Ἡ ἁγιολογία εἶναι εὐρύτατα δεδομένο λογοτεχνικό εἶδος πού ἐκτός ἀπό τή γνωριμία ἀπό μεταφράσεις μέ τά βυζαντινά συναξάρια, μνημολόγια καί τούς βίους τῶν Ἁγίων[11] ἔχουν καί παιδαγωγικό χαρακτήρα, ὅπως γιά παράδειγμα «*ὁ βίος καί τό ἔργο τοῦ Γρηγόρη Χαντζέλη*», *τοῦ Γεωργίου Μερτσούλε*». Ἀπό τά ἔργα τῆς πρωτότυπης γεωρ-

11. Βλ. Εὐστρατιάδης Σ., *Ἁγιολόγιο τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Ἀθήνα χ.χ.

γιανῆς γραμματείας του IX-X αἰώνα ἀξίζουν νά μνημονευθοῦν ἡ ἐκκλησιαστική ποίηση καί ἡ ὑμνογραφία, κύριοι ἐκπρόσωποι τῆς ὁποίας εἶναι ὁ Μεκέλ Μοντεκίλι καί ὁ Ἰωάννης Μίντσχι.

Μαζί μέ τήν πρωτότυπη γεωργιανή μορφή ἀναπτύχθηκε εὐρέως καί ἡ μεταφραστική γραμματεία μέ ποικίλο περιεχόμενο. Στήν ἀνάπτυξη τῆς μεταφραστικῆς κίνησης σημαντικό ρόλο κράτησαν τά κέντρα τῆς διασπορᾶς πού εἶχαν οἱ Γεωργιανοί. Ἤδη ἀπό τά τέλη τοῦ IV^ου^ ἀρχές τοῦ V^ου^ αἰώνα ὑπάρχουν γεωργιανές ἐκκλησίες στήν Παλαιστίνη, ὅπου ἀναπτύσσουν γεωργιανοί μοναχοί ἔντονη δραστηριότητα στό μοναστήρι τοῦ Μαύρου Βουνοῦ κοντά στήν Ἀντιοχεια. Μέσα στή Γεωργία ἱδρύθηκαν τά σημαντικά ἐκκλησιαστικά καί πνευματικά κέντρα τῆς Χάντζα, Σατμπέρντι, Ὀπίζα, Ἰσχάνι, Ὄσκι, πού διατηροῦσαν στενές ἐπαφές μέ τά ἀντίστοιχα τοῦ ἐξωτερικοῦ. Αὐτήν τήν περίοδο γράφτηκε ἀπό γεωργιανό συγγραφέα τό ἀξιόλογο ἔργο τῆς «*Σωφροσύνης τοῦ Μπαλαβάρου*», πού ἀποτελοῦσε τή λογοτεχνικη ἐπεξεργασία τῆς ἀνατολικῆς ἀφήγησης γιά τό Βοῦδα. Ἡ κορυφαία γεωργιανή προσωπικότητα, ὁ Εὐθύμιος τοῦ Ἄθω, ἐκπόνησε τόν XI^ο^ αἰώνα, τή μετάφραση τοῦ ἔργου στήν ἑλληνική γλῶσσα καί στό πρῶτο μισό τοῦ ἰδίου αἰώνα, ἐμφανίστηκε καί ἡ λατινική του μετάφραση, γεγονότα πού τό βοήθησαν νά γίνει γνωστό σέ ὅλη τήν Εὐρώπη.

Ὁ Χριστιανισμός στή Γεωργία ἄρχισε νά παγιώνεται ἰδιαίτερα ἀπό τήν στιγμή πού μέ τήν ἔγκριση τοῦ αὐτοκράτορα Ἰουστινιανου καί τοῦ Πατριάρχη της Κωνσταντινουπόλεως, ὁρίζεται ὡς ἐπικεφαλῆς της ἐκκλησίας τῆς Γεωργίας, ὁ καθολικός πού ἔφερε τόν τίτλο της Μτσχέτας καί τῆς Ἰβηρίας, μέ ἕδρα του στή Μτσχέτα, ὅπου καί βρισκόταν καί ὁ καθεδρικός ναός Σβέτις-Τσχοβέλι. Γιά μεγάλο χρονικό διάστημα αὐτό κυβερνοῦσε τή Γεωργία καί μόνο τόν XIV^ο^ αἰώνα ἡ χώρα διασπάστηκε στήν ἀνατολική καί δυτική στόν Εὔξεινο Πόντου στήν περιοχή τοῦ Μπιτσβίτν, ὅπου ἐμφανίστηκε καί δεύτερος καθολικός πού ἔφερε τόν τίτλο «Καθολικός τοῦ Μπισβίντ» καί ὁλόκληρης τῆς δυτικῆς Γεωργίας.

Οἱ καθολικοί εἶχαν ἀπεριόριστες ἐξουσίες, καί ἀναγνω-

ριζόταν ὡς πνευματικός ἡγέτης τῆς Γεωργίας, ὅπως μαρτυροῦν πηγές κι ἄλλα ἐκκλησιαστικά ἔγγραφα[12]. Μέ τό βασιλιά εἶχαν ἴδια δικαιώματα καί τούς ἀπένειμαν τήν ἴδια τιμή. Σέ πολλές περιπτώσεις ὁ καθολικός καί τά ἐκκλησιαστικά πρόσωπα ἀνῆκαν ἐκ γενετῆς στούς δυναστικούς βασιλικούς οἴκους καί τίς σημαντικές οἰκογένειες. Ὁ καθολικός εἶχε καί τή ξεχωριστή διοίκησή του πού συμπεριλάμβανε ἐκτός ἀπό τό ἐκκλησιαστικό προσωπικό καί τούς λεγόμενους υἱούς τῆς Μτσχέτα, οἱ ὁποῖοι πολλές φορές ἀσχολοῦνταν μέ τά ζητήματα τῆς διοίκησης, συλλέγανε τούς φόρους σέ χρῆμα καί εἶδος, ἀπένειμαν τό δικαίωμα συλλογῆς καί παρακράτησης τοῦ φόρου ἀπό περιοχές τῆς χώρας.

Ὁ καθολικός ἐπίσης εἶχε στήν κατοχή του τούς ἀριθμούς ἁλιείας στούς ποταμούς Κουρά, Ἀλαζάνι καί ἄλλους. Εἶχε δικό του στρατό καί στρατηγούς, ἐνῶ σέ περίπτωση πολέμου ἦταν ἐπικεφαλῆς. Ἡ ἐκκλησία μαζί μέ τόν καθολικό ἀπέκτησε ἀπό τήν ἀρχή ἕνα ἰδιαίτερο νομικό καθεστώς, γεγονός πού ἐπέτρεψε νά ἀσκεῖ τή δική της δικαιοδοσία, στούς ἀνθρώπους τῆς ἐκκλησίας, τῆς τοπικῆς ἀριστοκρατίας ἀλλά καί ὅλων αὐτῶν πού εἶχαν σχέση μέ τή κρατική διοίκηση.

Στήν πνευματική ἐξουσία τοῦ Καθολικοῦ τῆς Μτσχέτας ὑπαγόταν ἡ Ἄνω Καρταλίνα (σημερινή περιοχή τοῦ Ἀχαλτσίχε καί ἡ τουρκική Γεωργία). Κάτω Καρταλίνα, Καχετία, Ἀζερμπαϊτζάν, Ὀσετία, Σάκι καί Σερβάν, ἐνῶ ἐξουσίαζε καί μία σειρά ἐπαρχιῶν. Τά ἐκκλησιαστικά ἔγγραφα πού ἀφορουν τήν περίοδο ἀνάμεσα στό 1498 καί 1559 ἀναφέρουν τά 237 χωριά, πού ἀποτελοῦσαν τήν κατώτερη τάξη τῶν ἀγροτῶν καί τήν τάξη τῶν εὐγενῶν, των Ἀζναούρων. Κατά τήν περίοδο εἰσαγωγῆς τῆς νέας θρησκείας καί παρ᾽ ὅλες τίς ἐμπλοκές τῶν τοποτηρητῶν καί ἐκκλησιαστικῶν ἐκπροσώπων σέ ἐνδοϊεραρχικές διαμάχες, ἡ ἐκκλησία ἀναδείχθηκε σέ ἕνα οὐσιαστικό παράγοντα διακυβερνήσεως τῆς χώρας, ἀναδεικνύοντας τήν πνευματική ἡγεσία σέ σύμβολο τῆς ἑνιαίας ἱστορικῆς πολι-

12. *Historie de la Georgio Brosset.* T. II livr. II 1857.

τικῆς καί πολιτιστικῆς παραδόσεως[13]. Ὁ ἡγετικός ρόλος τῆς ἐκκλησίας καί ἡ ἐνδυνάμωση καί ἀνάπτυξη τοῦ κοσμικοῦ της χαρακτῆρα τῆς πνευματικῆς ἡγεσίας, ἐξηγεῖται ἀπό τό ὑπερισχύον θρησκευτικό στοιχεῖο, βαθιά ριζωμένο στό λαό.

Κάτω ἀπό τήν ἐξουσία τῆς ἐκκλησίας οἱ χωρικοί ἀποδεσμευόταν ἀπό κάθε εἴδους ὑποτέλεια στό βασιλιά καί βρισκόταν πλέον στήν πλήρη δικαιοδοσία τῆς ἐκκλησίας. Ἀξίζει νά σημειωθεῖ ὅτι ὅταν ὁ βασιλιάς ἤ κάποιος ἄλλος ἄρχοντας διέπραττε κάποιο παράπτωμα ἠθικῆς μορφῆς ἤ κατά τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανονισμοῦ, αὐτό ἐξαγνιζόταν μόνο μέ τίς πλούσιες προσφορές στήν ἐκκλησία καί στόν καθολικό.

*Συμπερασματικές παρατηρήσεις*

Ἡ ἰσχυρή ἐξουσία στά χέρια τοῦ καθολικοῦ καί τοῦ κλήρου στή Γεωργία ἦταν ἡ κύρια αἰτία τῆς παγιώσεως τοῦ χριστιανισμοῦ, ὅπως καί ἡ φιλική στάση πού κράτησαν καί μετά ἀπό ἕνα διάστημα ἡ στενή σχέση πού εἶχαν οἱ ἡγέτες τῆς χώρας μέ τό Βυζάντιο. Παράλληλα οἱ ἐκκλησιαστικοί θεσμοί καί οἱ μηχανισμοί τους, πού εἶχαν ἡγετικό ρόλο στήν κοινωνία πολλές φορές ἐνεργοῦσαν ὡς ἀποτρεπτικές δυνάμεις ἀνεβάζοντας τό ἠθικό τοῦ λαοῦ ἐναντίον τῆς βίαιης ἐμπέδωσης τῆς πυρολατρίας καί ὕστερα τοῦ ἰσλαμισμοῦ, ἐναντίον τῶν ἐπιδρομέων, Ἀράβων, Μογγόλων-Τατάρων. Ἡ πνευματική ἡγεσία καί ὁ κλῆρος ἐνθάρρυναν τό λαό σέ κρίσιμες στιγμές πιστεύοντας ὅτι ἀγώνας ἐναντίον ἐπιδρομέων ἦταν ὁ αἰώνας γιά τήν πίστη. Ταυτόχρονα ὁ χριστιανισμος θά κρατήσει πρωταγωνιστικό ρόλο στήν πνευματική καί πολιτιστική ἀνάπτυξη τῆς Γεωργίας καί στήν ἀλλαγή τῆς κοινωνικῆς δομῆς.

13. Βλ. Vasiliev, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας*, Ἀθήνα 1954.

*Χαραλαμπίδη Π. Κωνσταντίνου, Δρ.Θ*
*Καθηγητοῦ ΑΠΘ*

# *ΙΑ' Διεθνές Οἰκουμενικό Συνέδριο «Ἡ ἔρημος τῆς Γάζας. Βαρσανούφιος - Ἰωάννης -Δωρόθεος»*

Bose Βόρειας Ἰταλίας, 14-16 Σεπτεμβρίου 2003

Στήν παραπάνω χρονική περίοδο πραγματοποιήθηκαν καί πάλι, ὅπως κάθε χρόνο, οἱ ἐργασίες τοῦ ἐνδιαφέροντος τόν ἀνατολικόν μοναχισμόν ὡς ἄνω συνεδρίου ἀπό τήν πολύ γνωστή καί φιλοανατολική μοναχική κοινότητα τοῦ Bose. Γιά τήν ἐπιτυχία τοῦ συνεδρίου, ἐκτός τῆς μονῆς, συνεισέφεραν μέ τόν τρόπο τους τό γεωγραφικό διαμέρισμα τοῦ Pie-monte (Παιδεμέντιο), ἡ ἐπαρχία τῆς Biella (ὅπου καί ἡ μονή) καί τό πανεπιστήμιο τοῦ Torino.

Ἡ πρώτη ἡμέρα (Κυριακή) ἄρχισε μέ θεία λειτουργία ἀπό ὀρθόδοξο ἱερέα καί συνεχίστηκε μέ τήν εἰσαγωγική ὁμιλία τοῦ π. Enzo Bianchi, ἡγούμενου καί συγγραφέα θεολογικῶν βιβλίων, γιά τή θεολογική ἀξία καί τήν πνευματική δραστηριότητα τῶν μοναχῶν τῆς ἐρήμου της Γάζας.

Ἀκολούθησε ἡ εἰσήγηση τοῦ καθηγητη ἀπό τήν Pisa Lorenzo Perrone μέ θέμα: Ὁ μοναχισμός στήν Παλαιστίνη μέχρι τόν ἕκτο αἰώνα, μέ ἀναφορές καί στούς τρεῖς παραπάνω ἀσκητές τῆς ἐρήμου. Ἡ πρωϊνή συνεδρία παρατάθηκε μέ τήν ἐνδιαφέρουσα ὁμιλία τῆς καθηγήτριας Leah Segni ἀπό τά Ἱεροσόλυμα πού εἶχε ὡς τίτλο: Μοναστήρι, πόλη καί χωριό στή βυζαντινή Γάζα, καί ἀναφέρθηκε στίς ἀστικές δομές καί στίς μοναστικές ἐγκαταστάσεις τῆς Γάζας, κατά τούς βυζαντινούς χρόνους.

Ἡ ἀπογευματινή συνεδρία περιελάμβανε τρεῖς εἰσηγήσεις.

Ἡ πρώτη ἀπό τόν συνάδελφο καί καθηγητή τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Γεώργιο Μαρτζέλο ἀφοροῦσε τή θεολογική διδασκαλία καί τήν πνευματική πείρα τῶν πατέρων τῆς Γάζας. Ἡ δεύτερη τοῦ Daniel Hombergen, ἀπό τή Ρώμη εἶχε ὡς θέμα τίς βιβλικές καί πατερικές πηγές τῶν πατέρων τῆς Γάζας. Ἡ τρίτη, πού ἐκφωνήθηκε ἀπό τόν π. Andre Louf, τῆς κοινότητος Mont-des -Cats εἶχε ὡς τίτλο τή συμφωνική πνευματική συνοδεία τῶν τριῶν ἀσκητῶν, δηλαδή τοῦ Βαρσανούφιου, τοῦ Ἰωάννη καί τοῦ Σέριδου.

Τή δεύτερη ἡμέρα ἀκούστηκαν οἱ παρακάτω εἰσηγήσεις. Τήν ἔναρξη ἔκαμε ὁ ἐπίσκοπος Κάλλιστος Ware, ἀπό τήν Ὀξφόρδη μέ θέμα: Βία καί χάρις· ὁ ἀσκητικός ἀγώνας μέ τή χαρακτηριστική βρετανική ἰδιοτυπία του, και τούς βαθεῖς συλλογισμούς του. Κατόπιν ὁ βενεδικτίνος μοναχός Michel Van Parys, ἀπό τήν κοινότητα Chevetagne τοῦ Βελγίου μίλησε γιά τήν παρουσία τοῦ Κυρίου ὡς ὁρίζοντα τῆς ἀσκητικῆς ζωῆς. Ὁ δρ. Σταῦρος Γιαγκάζογλου ἀπό τήν Ἀθήνα εἶχε ὡς θέμα τό ἀσκητικό κατόρθωμα ὡς κοινωνία ἀγάπης.

Ὁ π. Ἰωάννης Χρυσαυγής ἀπό τή Βοστώνη μέ τίτλο: σιωπή καί ἡσυχία· ἡ ὁδός τῆς ψυχῆς καί ὁ Martin Neyt ἀπό τή Louvain-La-Neuve μέ τίτλο: Ὁ Χριστός πρᾶος καί ταπεινός στήν καρδιά, ἔκλεισαν τήν ἀπογευματινή συνεδρία.

Ἡ τρίτη καί τελευταία ἡμέρα περιελάμβανε τέσσερις εἰσηγήσεις. Προηγήθηκε τοῦ καθηγητῆ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν Κωνσταντίνου Σκουτέρη μέ τίτλο: Ἀναστροφή στόν Θεό καί κοινωνία· ἡ ἀλληγορία τοῦ «κύκλου». Ἀκολούθησαν οἱ ὁμιλίες τοῦ π. Σάββα Δημητρέα, ἀπό τή μονή Προφήτου Ἠλία, κοντά στήν Πρέβεζα, γιά τόν ἀββά Δωρόθεο ὡς διδάσκαλο τῆς προσευχῆς, τοῦ καθηγητῆ ἀπό τή Βενετία Antonio Rigo γιά τήν ἐπίδραση τῶν πατέρων τῆς Γάζας στόν Ἑλληνικό κόσμο καί τοῦ καθηγητῆ Ἀντωνίου-Αἰμιλίου Ταχιάου ἀπό τή Θεσσαλονίκη γιά τήν ἐπίδραση τῶν πατέρων τῆς Γάζας στόν ρωσικό κόσμο.

Στό τέλος τρεῖς σύγχρονοι πνευματικοί πατέρες οἱ Josep-Maria Soler ἀπό τό Montserrat, Placide Deseille ἀπό τόν St. Antoine-le - Granol καί Lucien Regnault ἀπό τόν St. Pierre de Solesmes συζήτησαν σέ στρογγυλό τραπέζι γιά τήν πνευματική κληρονομιά τῶν πατέρων τῆς Γάζας.

Οἱ συζητήσεις καί οἱ παρεμβάσεις πού ἀκολούθησαν

τίς εἰσηγήσεις κατέδειξαν ὅλες αὐτές τόν ὑψηλό ἐπιστημονικό χαρακτήρα, τό διακεκριμένο μορφωτικό ἐπίπεδο ὁμιλητῶν καί ἐπερωτούντων, ὡς καί τή δημοκρατική διεκπεραίωση τῶν ἐργασιῶν τοῦ συνεδρίου.

Τήν ἑπόμενη ἡμέρα πραγματοποιήθηκε ἡ παραδοσιακή πλέον μορφωτική καί ψυχαγωγική ἐκδρομή (excursus) στήν πόλη τοῦ Μιλάνου, ὅπου ἔγινε ξενάγηση στήν ὀνομαστή βασιλική τοῦ ἁγίου Ἀμβροσίου, στόν καθεδρικό ναό καί ὁ κατ᾽ ἰδίαν αἰσθητικός καί ἐμπορικός περίπατος στό ἱστορικό κέντρο τῆς πόλης.

Νομίζω, ὅτι ἡ πνευματική, συναδελφική, ψυχική καί αἰσθητική ἐμπειρία πού ἀποκτήσαμε ὅλοι οἱ σύνεδροι-αὐτή τή φορά περισσότεροι καί ἀντιπροσωπευτικότεροι ἀπ᾽ ὅλες τίς ὀρθόδοξες βαλκανικές χῶρες καί τήν Ρωσία- θά παραμείνει ἀνεπανάληπτη καί γόνιμη στή μνήμη μας. Ἄπειρα λοιπόν συγχαρητήρια στόν ἀκάματο καί ρέκτη ἡγούμενο τῆς μονῆς π. Enzo Bianchi, ὡς καί στούς πνευματικούς ἀδελφούς καί ἀδελφές τῆς μοναστικῆς κοινότητας Base.

## *ΧΡΟΝΙΚΑ*
## *ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ.*

*Πρόσκλησις*

Διά τοῦ παρόντος ἡμῶν ἐγγράφου, ἐνθέρμως παρακαλοῦμεν Ὑμᾶς, ὅπως μετάσχητε:

Α) Τήν Δευτέραν 20ήν Ὀκτωβρίου καί περί ὥραν 4.00 μ.μ. , εἰς τήν μεταφοράν διά λιτανευτικῆς πομπῆς τῆς Ἱερᾶς καί Θαυματουργοῦ Εἰκόνος *Παναγίας τῆς Φοβερᾶς Προστασίας* ἐκ τοῦ ἱεροῦ μετοχιακοῦ Ναοῦ Ἁγίου Ἀντωνίου (Δημ. Μαργαρίτη 4) τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίας Θεοδώρας, μέ προορισμόν τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου, διά τῶν ὁδῶν Δημ. Μαργαρίτη, Ἐθνικῆς Ἀμύνης, Ἐγνατία, Ἰασονίδου καί Ἁγίου Δημητρίου.

Β) Τό Σάββατον 25ην Ὀκτωβρίου καί περί ὥραν 11. 00 π.μ.,εἰς τήν λιτάνευσιν της Ἱερᾶς καί Θαυματουργοῦ Εἰκόνος *Παναγίας τῆς Φοβερᾶς Προστασίας* μετά τῶν Ἱερῶν Λειψάνων καί τῆς Ἱερας Εἰκόνος τοῦ Ἁγίου Δημητρίου.

Γ) Τό Σάββατον 25ην Ὀκτωβρίου καί περί ὥραν 5.30 μ.μ., εἰς τήν ὑποδοχήν του Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος κ.κ. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, εἰς τόν προαύλειον χῶρον του Ἱεροῦ Ναου Ἁγίου Δημητρίου-Πολιούχου, καί

Δ) Εἰς τάς λοιπάς ἑορταστικάς ἐκδηλώσεις πρός τιμήν τοῦ Ἁγίου Δημητρίου, *βάσει τοῦ συνημμένου προγράμματος.*

*Μετ᾽ εὐχῶν*
*Ὁ Πρωτοσύγκελλος*

*Μ. Ἀρχιμ. Ἰωάννης Τασσιᾶς*

## ΕΟΡΤΑΣΤΙΚΑΙ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ ΕΠΙ Τῌ ΛΙΤΑΝΕΙᾼ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΘΑΥΜΑΤΟΥΡΓΟΥ ΕΙΚΟΝΟΣ ΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΤΗΣ ΦΟΒΕΡΑΣ ΠΡΟΣΤΑΣΙΑΣ ΚΑΙ ΕΠΙ Τῌ ΕΟΡΤῌ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΝΔΟΞΟΥ ΜΕΓΑΛΟΜΑΡΤΥΡΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΠΟΛΙΟΥΧΟΥ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Ἡ Ἐκκλησία τῆς Θεσσαλονίκης, λαμπρῶς πανηγυρίζουσα, καλεῖ εἰς πάνδημον ἑορτασμόν τόν εὐσεβῆ λαόν της ἐπί τῇ μνήμῃ τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Ἐνδόξου Μεγαλομάρτυρος Δημητρίου τοῦ Μυροβλύτου.

Αἱ ἱεραί ἀκολουθίαι ἐν τῷ Ναῷ τοῦ Πολιούχου θά τελεσθοῦν κατά τό ἀκόλουθον πρόγραμμα:

*Δευτέρα 20 Ὀκτωβρίου:*

4. 00 μ.μ.: Μεταφορά διά λιτανευτικῆς πομπῆς τῆς Ἱερᾶς καί Θαυματουργοῦ Εἰκόνος Παναγίας τῆς Φοβερᾶς Προστασίας ἐκ τοῦ Ἱεροῦ Μετοχιακοῦ Ναοῦ Ἁγίου Ἀντωνίου (πλατείας Ἱπποδρομίου) τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίας Θεοδώρας, μέ προορισμόν τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Αγίου Δημητρίου, διά τῶν ὁδῶν: *«Δημ. Μαργαρίτη», «Ἐθνικῆς Ἀμύνης», «Ἐγνατία», «Ἰασονίδου» καί «Ἁγίου Δημητρίου».*

5.00 μ.μ. : Ἄφιξις τῆς Ἱερᾶς Εἰκόνος ἐν τῷ Ναῷ τοῦ Πολιούχου. Πανηγυρική Δοξολογία.

6.00 μ.μ.: Ἀκολουθία Μ. Ἑβδομάδος Ἁγίου Δημητρίου. Τόν Θεῖον Λόγον θά κηρύξῃ ὁ Πανοσιολ. Ἀρχιμ. π. Βασίλειος Γοντικάκης, Καθηγούμενος τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τῶν Ἰβήρων Ἁγίου Ὄρους. Προεξῆρχε ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Λαγκαδᾶ κ. Σπυρίδων.

8.00 μ.μ.: Ἱερός Παρακλητικός Κανών.

9.00 μ.μ. : Ἱερά Ἀγρυπνία.

*Τρίτη 21 Ὀκτωβρίου*

7.30-9.30 π.μ.: Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.

6.00 μ.μ.: Ἀκολουθία Μ. Ἑβδομάδος Ἁγίου Δημητρίου, χοροστατοῦντος τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Σταυροπηγίου κ. Ἀλεξάνδρου, ὅστις θά κηρύξῃ τόν Θεῖον Λόγον.

8.00 μ.μ.: Ἱερός Παρακλητικός Κανών.

9.00 μ.μ.: Ἱερά Ἀγρυπνία.

*Τετάρτη 22 Ὀκτωβρίου*

7.30-9.30 π.μ.: Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.

6.00 μ.μ.: Ἀκολουθία Μ. Ἑβδομάδος Ἁγίου Δημητρίου, χοροστατοῦντος τοῦ Θεοφιλεστάτου Ἐπισκόπου Θεουπόλεως κ. Παντελεήμονος, ὅστις θά κηρύξῃ τόν Θεῖον Λόγον.

8.00 μ.μ.: Ἱερός Παρακλητικός Κανών.

*Πέμπτη 23 Ὀκτωβρίου*

7.30-9.30 π.μ.: Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.

6.00 μ.μ.: Ἀκολουθία Μ. Ἑβδομάδος Ἁγίου Δημητρίου, χοροστατοῦντος τοῦ Θεοφιλεστάτου Ἐπισκόπου Θερμῶν κ. Δημητρίου, ὅστις θά κηρύξῃ τόν Θεῖον Λόγον.

8.00 μ.μ: Ἱερός Παρακλητικός Κανών.

9.00 μ.μ.: Ἱερά Ἀγρυπνία.

*Παρασκευή 24 Ὀκτωβρίου*

7.30 μμ.-9.30 π.μ: Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.

6.00 μ.μ.: Ἀκολουθία Ἐπιταφίου τοῦ Ἁγίου Δημητρίου, χοροστατοῦντος τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Σερρῶν καί Νιγρίτης κ. Θεολόγου, ὅστις θά κηρύξῃ τόν Θεῖον Λόγον.

8.00 μ.μ.: Ἱερός Παρακλητικός Κανών.

9.00 μ.μ.: Ἱερά Ἀγρυπνία.

*Σάββατον 25 Ὀκτωβρίου*

7.30-10π.μ.: Ὄρθρος καί Ἀρχιερατική Θεία Λειτουργία.

11.00 π.μ.: Λιτάνευσις τῆς Ἱερᾶς Εἰκόνος Παναγίας τῆς Φοβερᾶς Προστασίας, μετά τῶν Σεπτῶν καί Χαριτοβρύτων Λειψάνων καί τῆς Θαυματουργοῦ Ἱερᾶς Εἰκόνος τοῦ Ἁγίου Δημητρίου.

5.30 μ.μ.: Ὑποδοχή τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος κ.κ. Χριστοδούλου εἰς τόν προαύλειον χῶρον τοῦ Ἱεροῦ Ναοῦ Ἁγίου Δημητρίου - Πολιούχου.

6.00 μ.μ.: Μέγας Πανηγυρικός Ἀρχιερατικός Ἑσπερινός, χοροστατοῦντος τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί Πάσης Ἑλλάδος κ.κ. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, ὅστις θά κηρύξῃ τόν Θεῖον Λόγον.

*Κυριακή 26 Ὀκτωβρίου*

7.00 π.μ.: Ὄρθρος καί Πανηγυρικόν Ἀρχιερατικόν Συλλείτουργον, προεξάρχοντος τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος Κ.κ. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ.

11.00 π.μ.: Δοξολογία ἐπί τῇ ἐπετείῳ ἀπελευθερώσεως τῆς πόλεως.

6.00 μ.μ.: Πανηγυρικός Ἑσπερινός ἐπί τῇ συνάξει τῶν Ἁγίων Δημητρίου, Νέστορος καί Λούπου.

9.00 μ.μ. : Ἱερά Ἀγρυπνία.

*Δευτέρα 27 Ὀκτωβρίου*

7.30-10.00 π.μ.: Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία. Προεξῆρχε ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Ἱερισσοῦ κ. Νικόδημος.

6.00 μ.μ.: Μ. Ἑσπερινός.

9.00 μ.μ.: Ἱερά Ἀγρυπνία.

*Τρίτη 28 Ὀκτωβρίου*

7.30 -10.30 π.μ.: Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.

6.00 μ.μ.: Μ. Ἑσπερινός.

8.00 μ.μ.: Ἱερός Παρακλητικός Κανών.

9.00 μ.μ.: Ἱερά Ἀγρυπνία.

Ἀπό τῆς Τρίτης 28ης Ὀκτωβρίου, μέχρι καί τῆς Δευτέρας 3ης Νοεμβρίου, θά τελῶνται καθημερινῶς Θεῖαι Λειτουργίαι, Παρακλήσεις καί Ἀγρυπνίαι ὡς ἀνωτέρω.

Ἐν Θεσσαλονίκῃ τῇ 16ῃ Ὀκτωβρίου 2003

ΕΚ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΕΟΡΤΑΣΤΙΚΑΙ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ ΠΡΟΣ ΤΙΜΗΝ
ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ -ΠΟΛΙΟΥΧΟΥ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΜΑΚΑΡΙΩΤΑΤΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ
ΑΘΗΝΩΝ ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ
Κ.Κ. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ

*Σάββατον 25. 10. 2003*

17. 30 : Ἐπίσημος ὑποδοχή εἰς τόν αὔλειον χῶρον Ἱ.Ν. Ἁγ. Δημητρίου.
18.00: Μέγας Πανηγυρικός Ἀρχιερατικός Ἑσπερινός εἰς Ἱ.Ν. Ἁγίου Δημητρίου.

*Κυριακή 26.10. 2003*

07.15: Χοροστασία-Θεία Λειτουργία εἰς Ἱ.Ν. Ἁγ. Δημητρίου.
11.00: Ἐπίσημος Δοξολογία.
17.00: Ἐγκαίνια Ἐκθέσεως Ἱερῶν Εἰκόνων ἐπί τῇ εὐκαιρίᾳ τῆς συμπληρώσεως 1950 ἐτῶν ἀπό τῆς ἱδρύσεως τῆς τῶν Θεσσαλονικέων Ἐκκλησίας.
18.15: Ἑορτασμός εἰς Α.Π.Θ.
20.45: Δεξίωσις εἰς ξενοδοχεῖον «Μακεδονία Παλλάς».

*Δευτέρα 27.10.2003.*

09.00: Ἐπίσκεψις εἰς Νομαρχίαν Θεσσαλονίκης.
09.30: Ἐπίσκεψις εἰς Ἱ.Ν. Ἁγ. Γεωργίου-Ροτόντα καί εἰς Βυζαντινόν Μουσεῖον Θεσσαλονίκης.
11.30: Ἐπίσκεψις εἰς Χαρίσειον Γηροκομεῖον Θεσσαλονίκης.
12.15: Ὑποδοχή εἰς Ἱ. Μονήν Κοιμήσεως Θεοτόκου Πανοράματος.
15.00: Ἀναχώρησις διά ξενοδοχεῖον «Μακεδονία Παλλάς» καί ἀνάπαυσις.
17.00: Ἐπίσκεψις εἰς Παπάφειον.
18.30: Ἐγκαίνια Βιομηχανικοῦ Ἐπιμελητηρίου Θεσσαλονίκης.
19.30: Ἐπίσημον Δεῖπνον εἰς Λέσχην Ἀξιωματικῶν Φρου-

ρᾶς Θεσσαλονίκης.

*Τρίτη 28.10.2003*

10.10: Ἀναχώρησις διά τό Ἡρῷον τοῦ Γ΄ Σώματος Στρατοῦ.
10.30: Κατάθεσις στεφάνων. Παραμονή μέ τόν Πρόεδρον τῆς Δημοκρατίας ἕως καί τάς 10.45.
10.50: Ἄφιξις εἰς ἐξέδραν τοῦ χώρου τῆς ἐπιστήμου παρελάσεως.